1: Dieterlen FA8 Bambara

BIBLIOTHÈQUE DE SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE
Collection dirigée par Georges GURVITCH
Professeur à la Sorbonne
Secrétaire : P.-H. MAUCORPS

ESSAI SUR LA RELIGION BAMBARA

par

GERMAINE DIETERLEN

PRÉFACE
DE
MARCEL GRIAULE
Professeur à la Sorbonne

[p. V]

[pp. i-iv illegible]

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1951

1: Dieterlen FA8 Bambara

A la mémoire de Marcel Mauss.

[p.vi]

DÉPOT LÉGAL
1re édition . . . . . 4e trimestre 1950

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction, d'adaptation réservés pour tous pays.

COPYRIGHT
by *Presses Universitaires de France*, 1950

PRÉFACE

L'ethnologie et, en conséquence, l'enquête ethnologique doivent être totales. Il convient d'entendre par là que rien de ce qui touche l'homme ne saurait être négligé : sa conception de telle étoile est aussi importante, à l'intérieur de son système, que sa coutume agricole; la nourriture spéciale qu'il assimile dans une occasion rituelle joue autant que les rapports établis entre son dieu et ses bêtes ou que la catégorie à laquelle appartient l'arbre dans le bois duquel il taille sa navette.

Et ce n'est pas seulement la prudence ou l'honnêteté scientifiques qui recommandent la constitution d'une documentation complète, mais la pensée elle-même des peuples de l'Afrique Noire. Par les jeux de l'assimilation appliquée à un nombre considérable de symboles, grâce à une puissance d'abstraction dont on ne fait qu'entrevoir la grandeur, ces hommes ont systématisé l'univers. Les récentes recherches de l'équipe dont fait partie l'auteur de ce livre ont abouti à la certitude qu'aucune image, aucune démarche spirituelle, aucune gesticulation technique ou religieuse ne sont absentes d'un ensemble

1: Dieterlen FA8 Bambara

de classifications qui tente même d'enrober un monde futur, donc non encore perçu. De plus, ces classifications ne font pas qu'établir des rangs dont chacun constituerait une suite autonome d'habitacles liée aux voisines par une charnière du raisonnement : chaque terme la composant est au contraire en rapport avec tel autre de la suite adjacente, ce qui le relie finalement à d'autres avenues de symboles.

Pour employer une image indigène, on peut considérer que les interstices d'une étoffe sont les lieux mythiques où s'insèrent les « paroles » ancestrales, c'est-à-dire les symboles de la classification; et ces paroles sont comptées sur une ligne de la chaîne comme sur une ligne de la trame.

Bien plus, des files de correspondances s'insinuent dans d'autres directions si bien que chaque symbole est le centre d'une étoile dont les rayons couvriraient l'ensemble du système. Il y a là plus qu'une juxtaposition des symboles, mais bien plutôt une continuité qui marque sans doute une étape de la connaissance scientifique.

Le travail de Mme Germaine Dieterlen, qui présente un tableau très résumé de la documentation recueillie, a été mené de telle sorte que ces correspondances se sont offertes d'elles-mêmes. Il démontre par exemple l'identité de la harpe utilisée par le devin, de l'homme et du monde. Il fait connaître le sens des bandes de coton diverses que tissent les Bambara; chacune d'elles connote une étape de la création, un geste de personnage mythique, un état physique ou psychique. La gamme des bandes étale

1: Dieterlen FA8 Bambara

l'histoire du monde comme la collection des situations possibles. De même, le bonnet du circoncis apparaît comme le raccourci d'un cosmos orienté et actif qui expose des données et produit des effets : la ligne verticale des sept points rappelle la dualité de l'homme qui est trois plus quatre, c'est-à-dire mâle et femelle; les points en étoile marquent l'orientation du monde actuel et préfigurent le monde futur; le pompon du vertex met le porteur en relation avec les ciels; la couleur blanche de l'étoffe opère une catharsis par remise continuelle du circoncis dans la lumière du Moniteur.

Et sans doute le port du bonnet est-il aussi, comme pour d'autres peuples, une manière d'exhiber le résultat de l'opération subie : la tête de l'enfant est enserrée dans son propre prépuce, ce qui revient à identifier cette partie du corps à toute la création. Ainsi coiffé d'univers, le circoncis chemine dans sa nouvelle personne.

L'auteur a su déceler ces innombrables correspondances et donner de la pensée mythique comme de la métaphysique bambara un tableau cohérent qui ne rappelle en rien les études antérieures sur cette population. Les matériaux amassés avec sagacité et rigueur sont d'une qualité exceptionnelle et, pour tout dire, renouvellent nos idées non seulement sur les Bambara mais encore sur les Noirs en général. Les pages sur le néant originel, sur la primauté du signe, sur le cycle allant du Moniteur à l'ordure, sur les techniques, sur le rite qui se termine par le silence des baguettes frappant le vide, sont autant de révé-

1: Dieterlen FA8 Bambara

lations. Avec elles, les Bambara entrent dans l'histoire. Les sociologues comme les psychologues, les philosophes comme les historiens des religions y trouveront ample matière à réflexion.

Marcel GRIAULE.

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage fait partie d'une série d'études entreprises au Soudan français depuis 1931 par les Missions Griaule.

Au cours des 6e, 7e et 8e expéditions (1946, 1948, 1949) les recherches ont porté sur les institutions religieuses des Bambara. Dans cet essai sont exposés, avec les commentaires nécessaires, les résultats des enquêtes menées par l'auteur, compte tenu des travaux de ses co-équipiers.

Les informations ont été recueillies dans la région de Bamako à Koulikoro, Kago, Kangaba; dans le cercle de Ségou à Konodimini, Banankoroni, Diammarabougou, Soroba, Massala, Toko, Shouola, Kokou, Banankoro, Pelengena, Sama, Kala, Kalabougou, Ségoubougou, Ségoukouru et dans les divers quartiers du chef-lieu.

Certains éléments des matériels décrits ont été collectés pour l'Institut français d'Afrique Noire de Dakar.

Les Bambara qui ont collaboré régulièrement au recueil de la documentation sont les suivants :

Dyodo Diallo, fils de Zangué Diallo, notable de Ségou.
Mamadou Diara, directeur de l'École rurale de Bamako.
Bala Diara, de Banankoroni, cultivateur, chasseur, devin, chef du Komo, chef du Kworé.
Dji Diara, de Soroba, cultivateur, chasseur, guérisseur, chef du Nama.
Bakonimba Koulibali, de Soroba, cultivateur, chef du Komo.
Boï Koulibali, instituteur à Konodimini.
Mousa Woulalé, de Pelengena, griot.
Mousa Diara, de Sama, cultivateur.
Nadyè Dambèlè, de Konodimini, potière.

De nombreux chefs, notables, prêtres et d'une manière générale tous ceux qui étaient détenteurs de renseignements intéressants ont été consultés. Nous les remercions de leur collaboration.

Nous remercions également M. le Gouverneur du Soudan et MM. les Administrateurs des Cercles de Bamako, Ségou et Mopti,

1: Dieterlen FA8 Bambara

M. le Directeur de l'Institut Français d'Afrique Noire pour les facilités qu'ils nous ont accordées.

Cette étude a été exécutée sous la direction de M. Marcel Griaule que nous remercions de son aide sur le terrain d'enquête et de ses conseils concernant la présentation des documents. Nous remercions également Madame de Ganay qui a collecté un certain nombre de matériaux.

INTRODUCTION

Les populations bambara qui font partie du groupe Mandé s'étendent actuellement, au Soudan Français, du 11e au 14e degré de latitude nord, du 7e au 11e degré de longitude ouest. Trois groupes fixés respectivement dans le cercle de l'Issa Ber, au Kaarta et dans le cercle d'Odienné s'écartent sensiblement du groupe central qui occupe les rives du Niger autour de Bamako et Ségou.

Les Bambara vivent dans de petits villages de la savane; ils pratiquent surtout l'agriculture (mil, fonio, riz, maïs, etc.) mais aussi l'élevage et le jardinage. Les riverains du Niger sont pêcheurs et vivent en symbiose avec les Bozo qui leur ont enseigné les techniques de la pêche et qui sont généralement reconnus comme les premiers habitants de ces territoires.

Les Bambara déclarent être venus du Mandé. Cette région où siégèrent les capitales successives de l'ancien royaume du Mali a déjà depuis longtemps attiré l'attention des chercheurs (1). De plus elle « est le centre d'où ont rayonné quarante-quatre populations réparties actuellement dans l'espace compris entre la côte Atlantique, le Sénégal, le Niger, jusqu'au Dahomey (2) ».

La région désignée porte aussi le nom de Dyéliba et s'appe-

(1) Cf. J. Vidal. *Au sujet de l'emplacement du Mali (ou Melli)*, p. 251 à 268. *Le véritable emplacement du Mali*, p. 606-619. Cet auteur désigne par Mali I à IV, quatre villages qui auraient été successivement ville royale : Dyélibakoro, Niani, Maninkoura et Kangaba. Cf. également Ch. Monteil. *Les Empires du Mali*, p. 13.

(2) Cf. D. Zahan. *Aperçu sur la pensée théogonique des Dogon*, p. 113 à 133. Cet auteur donne la nomenclature des populations issues du Mandé. Cf. également S. de Ganay. *Notes sur la théodicée bambara*, p. 212-213. « Dans le village de Manin Kaba, il existe ce qu'ils appellent le *manti blo*, « le vestibule du Mandé », dans lequel sont disposés, autour de l'objet *pembele*, douze sièges *(sigi yoro)* représentant les quarante-quatre « races » issues de ce foyer commun. »

Cette origine est bien connue des Soudanais; cependant le nombre de populations varie. Au cours de la cérémonie septennale de Kangaba (cf. p. xiv, note 3) les griots disent : « Nous étions quarante-huit, par le mélange des vents, les races sont sorties aux quatre points cardinaux » *(an tumbi dekè ni seki la, siaw bwora fyè nyamile srleke nani)*.

[p. xiii]

1: Dieterlen FA8 Bambara

lait autrefois Toubla. Le nom de Kaba (1) donné par tous les Soudanais à l'ancienne capitale du Mali désigne actuellement le village de Kangaba. Mais les plus anciennes agglomérations attestées, avant Dyéliba (Mali I d'après J. Vidal) sont situées dans les régions de Kri Koroni et Ouanda.

Dans le village de Kangaba un sanctuaire, dit *mandé blo* « vestibule du Mandé », ou *kaba blo* « vestibule de l'étonnement », est l'objet d'un rite septennal auquel assistent des représentants de toutes les races se disant issues de la même souche. La cérémonie consiste en la réfection du toit du sanctuaire qui abrite un objet dit *dolin*; mais ne sont accrédités à exécuter le rite que des personnalités de race pure appartenant à la famille Kéita (2) et les griots traditionnels des chefs du Mandé, les Dyabaté. Seuls ils peuvent pénétrer dans le sanctuaire et en fouler la terre dont on dit « qu'elle est plus lourde et plus puissante que toutes choses (3) ».

Dès le XIVe siècle de nombreux voyageurs décrivent les Bam-

(1) Le mot *kaba* tiendrait son origine de *ni ya ka ba ko yé* « ceci est étonnant », expression courante concernant le sanctuaire et les objets rituels qu'il contient. Les Dogon, qui se disent issus du Mandé et qui se sont dispersés dans les falaises de Bandiagara à partir d'agglomérations auxquelles ils avaient donné le nom de Kani, expliquent ce dernier terme en lui donnant le sens de « petit Ka ». Il s'agit, en quelque sorte, de relais entre leur habitat primitif et celui qu'ils occupent actuellement. Sur ces migrations, cf. G. DIETERLEN. *Les Ames des Dogon*, p. 9 et s.

(2) Le nom de Kéita, pour lequel diverses étymologies ont été relevées, est celui des fondateurs de l'empire mandingue. Cf. C. MONTEIL. *Les Empires du Mali*, p. 31 et L. TAUXIER. *Histoire des Bambara*, p. 40 : « Les premiers rois de Mali résidèrent à Kangaba et étaient en effet des Kéita. »

Par extension, le nom Kéita peut être adopté par des individus appartenant à l'une des populations originaires du Mandé. C'est ainsi qu'un Dogon prendra pour *dyamu* Kéita s'il vient vivre au Mandé. D'autre part, la devise des Kéita, qui relate les hauts faits des princes mandingues, comporte celles de presque toutes les populations qui se disent issues de cette même souche. Cette origine commune éclairera peut-être l'institution des changements réglés de noms observable en Afrique Noire, problème qui avait retenu l'attention de certains auteurs; cf. notamment P. HUMBLOT. *Du nom et des appellations chez les Malinké*.

(3) *Kangaba dugukolo kɔ gri jɛw bɛ.*

Le sanctuaire est une hutte ronde munie de deux portes orientées l'une à l'est, l'autre à l'ouest et couverte d'un toit de chaume dans lequel est caché l'objet dit *dolin*. Le village est entouré de plusieurs lieux sacrés : un arbre *sunzun* au nord; un puits à l'ouest; deux pierres situées l'une *(jara fɛ)* à proximité de l'agglomération, l'autre *(jara giwe)* au bord du fleuve.

La cérémonie septennale est exécutée de nuit. La veille, le doyen des Kéita va secrètement retirer l'objet *dolin* de l'ancien chaume pour le cacher. La nouvelle toiture est confectionnée avec des matériaux recueillis par les descendants de Farako Makan Kegni (paille, bambous et fibres) tandis que les femmes de même condition crépissent les murs. Les griots Dyabaté qui officieront se procurent un petit bâtonnet de bois de *sunzun* de la longueur de l'annulaire qui leur servira de frotte-dents : les rameaux sont coupés obligatoirement par la sœur aînée du chef des griots qui lui donne en échange

1: Dieterlen FA8 Bambara

bara organisés en petites chefferies plus ou moins soumises aux empires avoisinants. Cet état de choses dura jusqu'à l'époque de la poussée peule dans cette région (XVIIe siècle) qui fonda deux royaumes et créa une aristocratie locale métisse de Peul et de Bambara. Le premier de ces royaumes fut celui de Ségou, dont l'histoire est partiellement connue (1). C'est dans cette région surtout qu'ont porté les enquêtes; le chef-lieu, qui fut longtemps une capitale, garde les traces d'une juridiction et d'une religion bien organisées. C'est aussi là qu'est parlé, d'après les connaisseurs, le dialecte le plus pur (2).

Les dialectes bambara appartiennent au sous-groupe des langues mandingues, du groupe nigéro-sénégalais (3). Les Bambara connaissent des systèmes de signes et d'idéogrammes que l'on peut considérer comme une sorte d'écriture dont l'étude se poursuit actuellement. Le système d'où découleraient tous les autres, le *gla gla zo*, comporte deux cent vingt-six idéogrammes qui, d'après les informateurs, résument les connaissances des Bambara (4). Ceux-ci, d'autre part, utilisent un système de chiffraison vigésimal. De plus, l'analyse des textes recueillis et dont certains sont cités dans cet ouvrage, a fait apparaître un

un pagne de huit bandes de coton blanc et un nombre de cauris multiple de 8, soit 8.480.

Les orateurs qui officieront pendant la nuit sont coiffés d'un bonnet blanc surmonté d'une bande de coton de même couleur et d'une tunique jaune *(wolo)* (cf. p. 106). Assis à l'intérieur de la case dont l'ancien toit a été retiré, face à l'est, ils crachent dans un récipient pour ne pas souiller le sol. Les Kéita se tiennent à l'extérieur de la case sur un emplacement attenant délimité par des pierres et recouvert de graviers ramassés dans le lit du fleuve par des jeunes gens. Pendant toute la nuit, à tour de rôle et encouragés par un parent, les griots récitent les devises de toutes les populations issues du Mandé. Au petit jour ils font le tour de la construction en chantant, puis les Kéita hissent le nouveau toit. Le doyen va ensuite secrètement remettre l'objet dans le nouveau chaume. Un bœuf blanc est sacrifié au puits.

Les informations recueillies sur cette cérémonie sont encore fragmentaires, mais la couleur des vêtements portés par les officiants, celle de la victime, le nombre de bandes du pagne et de cauris donnés par le griot à sa sœur, l'origine des graviers utilisés comme siège par les Kéita, témoignent qu'il s'agit là d'un rituel exécuté sous la protection de Faro (cf. chap. II).

(1) Sur l'histoire des Bambara nous renvoyons le lecteur au volume très documenté de L. Tauxier. *Histoire des Bambara.*

(2) Les enfants des familles suffisamment fortunées pour en assumer la charge étaient autrefois envoyés à Ségou, chez des alliés, pour apprendre à bien parler une langue élégante et pure.

(3) Cf. A. Meillet et M. Cohen. *Les Langues du Monde*, p. 546.

(4) Cf. p. 2. Ce système et deux des idéogrammes, dont *fo*, qui désigne la bouillie de céréales et par extension la nourriture en général, seront l'objet d'un commentaire dans M. Griaule et G. Dieterlen. Signes graphiques des Soudanais. L'*Homme*. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, Hermann (sous presse).

Sur certaines écritures relevées chez les Mandé et les Vai, cf. J. Février. *Histoire de l'écriture*, p. 528-529.

1: Dieterlen FA8 Bambara

nombre important de mots qui, selon les informateurs, appartiennent à une langue ancienne d'origine mandingue, utilisée actuellement comme langue liturgique. Il n'entre pas dans le cadre de ce travail d'en faire l'exposé ni le commentaire, mais il convient de remarquer que l'étude de ce vocabulaire contribuerait à l'intelligence de la pensée religieuse des Bambara.

Les Bambara ont une notion assez claire de leur protohistoire et même de leur préhistoire. Ils décrivent avec précision leurs ancêtres, connaissent les phases du développement de leurs techniques. Ces données sont nécessaires à la compréhension de leur religion qui, comme les autres institutions, est en rapport notamment avec ce développement technique. De plus les seuls monuments observables sont constitués par le mobilier et les ustensiles, matériel éphémère mais continu, dont les formes et l'ornementation transmettent les principes métaphysiques sur lesquels repose leur pensée.

Il conviendrait de ne pas négliger les influences subies par les Bambara du fait de leurs contacts avec les autres populations soudanaises lesquelles sont, depuis une haute époque, en relations avec le bassin méditerranéen (1). Les empires du Mali, notamment, en favorisant l'expansion de l'Islam ont entretenu au cœur du Soudan un foyer qui a laissé des traces dans les institutions sociales et religieuses des Bambara.

Mais il est difficile actuellement, sinon impossible, de faire un historique de cette religion et même de poser le problème des influences. Nous avons devant nous le dernier état de cette religion et nous ne connaissons son développement que par les mythes qui, d'ailleurs, ne la font pas apparaître comme un ensemble fixé très tôt; il semble qu'elle se soit lentement formée avec des apports divers qui ont été sentis et exprimés dans des mythes. D'autre part les religions actuelles des Soudanais paraissent nationales; elles forment des ensembles distincts chez les Dogon (2), les Bozo, les Kouroumba, les Minianka, les Sonray, les

(1) Nous souhaitons que l'appel et l'allusion de M. P.-M. Schuhl retiennent l'attention : « Les données que nous devons à présent à des investigations comme celles de M. Griaule paraissent devoir appeler des synthèses nouvelles et fournissent de curieux termes de comparaison. Une influence indirecte des mythes grecs sur la mythologie soudanaise n'est d'ailleurs pas impossible. » *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, 2e éd., 1949, p. xv.

M. Schuhl rappelle d'autre part les rapprochements proposés par M. H. Jeanmaire entre les faits grecs et certaines institutions africaines considérées comme des survivances d'une civilisation protoméditerranéenne (*Couroi et Courètes*, Lille, 1939).

(2) Cf. M. Griaule. *Dieu d'eau.*

Mossi. Cependant il convient de tenir compte du fait que leur observation systématique, entreprise depuis quelques années, fait apparaître un substrat commun sur lequel chaque population a greffé son système original. L'étude de ce substrat apportera des précisions au problème des origines et des influences.

Nous disposons dès maintenant de l'appui de la philologie et nous avons surtout l'avantage de voir les Bambara vivre leurs croyances et de découvrir leurs mythes dans un matériel très rudimentaire mais expressif, comme dans de très nombreux rites. Ce sont des observations effectuées sur un large champ d'enquête qui servent de base à l'exposé de ce système religieux.

Les Bambara ont fait depuis longtemps l'objet d'articles et d'ouvrages dont nous donnons ci-après une bibliographie sommaire. Le seul auteur qui, jusqu'ici, ait tenté de décrire l'ensemble de leurs croyances est L. Tauxier dont l'étude sur *La Religion bambara* tient largement compte des travaux de l'abbé Henry et de Ch. Monteil. Mais, à travers les descriptions, certes consciencieuses de ces différents observateurs, cette religion apparaît comme un composé d'éléments disparates, voire incohérents, sans aucun lien apparent entre eux. Malgré un plan d'ensemble et une absence louable d'idées préconçues, L. Tauxier n'a pu dégager les concepts fondamentaux des hommes qu'il a observés.

C'est que l'étude d'une religion noire actuelle se heurte à des difficultés d'ordre divers tenant d'une part à la nécessité de se rendre sur le terrain et d'autre part au caractère en grande partie ésotérique de la doctrine. Ces circonstances font de cette étude, au premier chef, une œuvre de découverte.

Certes, la religion bambara, comme toute religion soudanaise, comporte une partie exotérique, accessible assez facilement et qu'une observation conduite selon des méthodes scientifiques permet de déceler dans ses détails. Des règles de vie admises par tous, des croyances professées ouvertement, des pratiques privées ou publiques peuvent faire l'objet de travaux minutieux. Mais cette religion, comme celle des peuples avoisinants, repose sur une doctrine dont les principes fondamentaux sont connus des vieillards et des initiés, lesquels éprouvent une grande aversion pour les confidences aux étrangers, notamment aux Blancs. Une telle situation explique l'ignorance où l'érudition est restée pendant si longtemps de la pensée religieuse de cette population (1).

(1) Les Bambara font eux-mêmes une distinction entre deux sortes de connaissance. La première, dite *doni fyēma* « connaissance (qui a) du vent »

Une méthode d'observation rigoureuse ne négligeant aucune donnée et comportant l'utilisation d'une collaboration indigène étroite a fait apparaître un système cohérent dans toutes ses parties dont on peut dire qu'il s'appuie sur une métaphysique restée jusqu'à présent inconnue. Les postulats des Bambara étant pris pour base, l'enchaînement des faits à travers les mythes, le développement des institutions et des techniques, leur fonctionnement, le destin actuel de l'homme dans le cosmos se déroulent dans un cadre logique.

D'autre part ce système se projette dans le concret sous forme de symboles qui empruntent les aspects les plus divers et jouent un rôle actif. Le symbolisme pénètre non seulement la vie religieuse proprement dite en se révélant dans les sanctuaires ou les matériels de culte (formes, graphies) ou au cours des cérémonies religieuses (temps et lieux, rituels, etc.), mais il imprègne toute la vie profane et le comportement quotidien.

La métaphysique et la religion de cette population offrent un ensemble construit qui englobe toutes les activités sociales, techniques et économiques. Ce sont ces principes et ce système que nous tenterons de dégager dans les chapitres qui suivent. Nous pensons pouvoir affirmer que certaines incohérences ou contradictions présentées par le système religieux tel qu'il est décrit ci-après ne sont pas dues à la pensée bambara — encore qu'elle soit subtile et s'appuie sur une dialectique — mais aux lacunes de l'enquête.

est superficielle et considérée comme « l'entrée en matière des croyances et des coutumes ». Elle appartient aux adultes peu versés dans la cosmologie. En revanche la seconde, dite « connaissance profonde » *(doniya duna* ou *kuru doniya)*, est réservée aux prêtres, aux chefs de famille, aux vieillards des deux sexes versés dans « la science des choses de la création ». Elle ne s'acquiert que lentement, au cours d'initiations successives et par un véritable enseignement qui se diffuse parfois au cours des rites.

PLAN DE L'OUVRAGE

Dans le premier chapitre de cet ouvrage est relaté le mythe qui forme l'armature des représentations religieuses. Une connaissance approfondie de la cosmogonie et des mythes est nécessaire à l'intelligence des institutions comme des rites les plus courants.

Le second chapitre analyse les représentations, notamment celle de Faro, maître du verbe et détenteur de la vie, dont le culte est général et qui préside à toutes les activités des hommes.

Le troisième chapitre aborde la notion de personne et décrit successivement les principes spirituels et le corps qui dépendent de Faro, puis le nom, la devise et les interdits qui intègrent l'individu dans la société. Il examine aussi la dissociation de ces divers éléments au moment de la mort.

Le quatrième chapitre résume le mécanisme du sacrifice sanglant, moment principal des rites, disposant des éléments composant la personne décrits au chapitre précédent. Il comprend aussi la description des lieux de culte et des autels originaux des Bambara.

Le cinquième chapitre concerne l'origine, le développement et l'organisation des techniques : pêche, chasse, agriculture, tissage, forge, poterie, dont le fonctionnement est en grande partie rituel et qui sont le support de représentations religieuses.

Le sixième chapitre décrit les cultes individuels, familiaux, comme ceux propres au village tout entier. Les grandes sociétés religieuses, qui groupent les individus autour d'autels préposés à des fins précises, sont également examinées. Ces cultes, si divers en apparence, font intervenir les mêmes représentations et les rites comportent des mécanismes comparables des forces mises en mouvement.

Dans le septième chapitre est donnée une description détaillée d'un certain nombre de rites choisis parmi les plus représentatifs. Une place prépondérante est réservée à ceux qui se rapportent plus directement à la « personne » : naissance, circon-

cision et excision, initiations, funérailles, cultes des ancêtres. Parmi les autres sont commentés ceux qui concernent les ordures, la pluie et les rites généraux dits « du renouvellement de l'année ».

Le huitième chapitre présente une analyse de quelques procédés de divination qui apparaissent comme une synthèse des concepts métaphysiques bambara et reflètent en un symbolisme très subtil l'ensemble de leurs connaissances.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

ā, an de planche.
ẽ, in de dinde.
ɛ̃, ɛ̆ de jet.
e, e de dé.
o̧, o de vol.
o, o de pol.
õ, o de balcon.
ũ, ou du français.
ũ, un du français.
č, pour tch.
j, dj de djinn.
ñ, gn de hargne.

Les mots indigènes transcrits en caractères romains doivent être prononcés à la française.

Dans certains cas, seule la traduction des expressions bambara est placée entre guillemets afin de ne pas alourdir le texte. D'autre part cette traduction est littérale afin de serrer de plus près la pensée bambara et même s'il en résulte des inélégances ou des tours difficiles à saisir.

CHAPITRE PREMIER

LES MYTHES

Les mythes des Bambara doivent s'entendre comme une somme de connaissances, une sophie, et non comme une suite de récits étiologiques fixés. On peut dire qu'ils composent une métaphysique comprenant la connaissance des choses de la création en même temps que celle des principes de leur état et de leur action.

Dans cet ensemble, la connaissance des choses divines a sa place, mais non la primauté dans le temps. Le Bambara s'adresse à la création, au cosmos, conçu comme une entité contenant ses déités, cosmos dont il est lui-même l'expression éminente. Les textes qui suivent exposent en premier lieu l'origine de la création, puis l'ordonnance de l'univers sensible, issu de la vibration primordiale, et enfin, sur la terre modelée par Pemba, la création des êtres vivants alors immortels.

La domination du monde terrestre et particulièrement du genre humain est d'abord assumée par l'un des avatars de Pemba, l'arbre phallique *balanza*, qui vit du sang et s'assimile les forces des hommes. Son règne est troublé par de graves désordres cosmiques provoqués par la rébellion du premier être femelle créé, Mousso Koroni, désordres dont les hommes subissent encore aujourd'hui les effets. Mais l'abus que fait l'arbre de son pouvoir dresse contre lui Faro, qui le vainc et réorganise l'univers en le délimitant puis en nommant et classant les éléments qui le composent. Sur terre, où est apparue la mort due à la malédiction de l'arbre, cette réorganisation a pour fondements le principe de la gémellité, la « parole » enseignée aux hommes par Faro désormais maître du verbe et les techniques réparatrices qui doivent, au fur et à mesure des besoins, assurer la subsistance. Fondé sur l'ordre et la mesure, le règne de Faro, auquel les hommes rendent désormais un culte, laisse prévoir les « paroles futures » qu'il leur révélera dans l'avenir.

La succession des thèmes mythiques présente une construction du cosmos, espace et temps, monde naturel et surnaturel, catégories, nombres, la notion de la cohérence spatiale et temporelle de ses éléments (interdépendance des phénomènes). Il situe la personne (corps et principes spirituels) et, dans le domaine psychologique, décrit la lente évolution de la conscience (notion de la douleur), du jugement (notion de la responsabilité, de la faute), de la volonté (notion de l'effort créateur, du travail) lesquels se développent chez l'homme avec l'apparition de la souffrance et de la mort. Cette dernière est sentie comme un accident survenu dans le déroulement de l'ordre universel, accident en partie compensé par la conservation des principes spirituels et leur réincarnation selon la croyance fondamentale en l'éternelle résurrection des choses. Le mythe décrit le premier rite, le rajeunissement, qui cesse dès l'apparition de la mort mais est remplacé par le sacrifice sanglant qui est encore aujourd'hui l'axe des rites (1).

Tels qu'ils sont exposés ci-après, ces mythes sont l'armature de la religion actuelle des Bambara, des cultes généraux rendus par la masse à Pemba et Faro.

PRÉLIMINAIRES DE LA CRÉATION.

A. — Le *glā glā zo* :

Les mythes de la création, chez les Bambara, impliquent une philosophie de l'être et de l'univers qui s'est développée à partir du vide, de rien, *fu* (2).

Cette connaissance, qu'ils tiennent des Kéita du Mandé, porte le nom de *glā glā zo* et décrit le stade intemporel et primordial qui a précédé les étapes de la création. Le mot *glā* qui désigne le vide originel, connote en même temps les idées de mouvement, d'éveil, de réveil, de résurrection : *glā* est le principe du mouvement universel interne du cosmos et de tout ce qui le compose. D'autre part, le terme implique l'idée que la création est continue

(1) Chaque fois que cela a été possible la rédaction s'est dégagée des détails des mythes pour ne pas dérouter le lecteur et détourner l'attention de la ligne générale de la sophie bambara. Mais les connaissances populaires se dispersent dans de nombreux thèmes à variantes que l'érudition étudierait avec profit pour mieux connaître les démarches psychologiques collectives de cette population.

(2) Cette notion s'exprime par un signe de même nom qui peut se traduire aussi par « néant » ou « zéro » et fait partie du système de chiffraison bambara. Cf. fig. 1, n° 11. Pour un commentaire de ce signe, qui connote la continuité et la prolifération de la création, cf. p. 70.

dès le moment de son élaboration et perpétuellement entretenue dans toutes choses en même temps que dans l'univers considéré comme un tout (1).

glā « plein de son vide et son vide plein de lui-même » étendait partout sa puissance. Il émit une « voix de vide » qui créa d'abord son double, *dya; glā* fut deux, marquant ainsi le caractère primordial de la gémelléité, principe existentiel (2). Du couple émanait une substance humide, *zo sumale*, « rouille froide », qui sortait à l'état de buée liquide invisible et formait des corps durs et brillants (3).

Quand tout fut plein de ces corps glacés, *glā* émit une force, *zo ñami*, qui, montant et descendant en elle-même, produisit un souffle interne dit *fyé tasuma* « feu de vent ». Les deux *glā* traversèrent ce vaste contenu et ce feu fondit les substances (4). Lors de cette première fusion « le vaste *glā* a donné place à toutes choses dans le secret et l'invisibilité (5) ».

Les deux *glā* alors s'immobilisèrent, « reprenant en eux-mêmes leur énergie » et tout à nouveau se figea, se glaça. Puis une seconde fois ils fondirent les substances, comme pour défaire et refaire une ébauche. Ces mouvements, dits *glā glā*, témoignent de l'essence même du *glā* qui est éternelle résurrection des choses et la répétition du mot exprime la gémelléité, base de la création. Lors de ces deux fusions successives, les *glā* déterminèrent « quatre points », l'un au moment de la première fonte, les trois autres lors de la seconde, lesquels furent mis « en action immobile (6) ».

Puis *glā* déclencha en lui-même un va-et-vient qui, se réper-

(1) Le mot *glā* appartient à la langue ancienne. Le terme bambara dont le sens est le plus voisin est *kununi* qui signifie « réveil, résurrection ». *glā* est le principe de l'éternelle résurrection des choses.

(2) On dit : *glā ye lankolo nye, lankolo nye glā ye, glā ye a yere ke lankolo fla ye, lankolo fla ye a yere ke glā ye* « *glā* est le vide, le vide est *glā*, *glā* s'est fait lui-même deux vides, deux vides se sont faits *glā* lui-même ».

(3) *glā ye kologa a la ka kẹ zo ye, boli tumbi kẹ fiti ye bali ye, ka kẹ dyi sumale ye, ka kẹ zo yele gele ye* « *glā* a fait sortir de lui-même une substance qui était rouille, cette émission était une fumée invisible qui devenait une eau froide, celle-ci une rouille brillante et dure ». L'informateur traduit le mot *zo* par rouille et, tout en comparant cette matière au produit de l'oxydation d'un métal l'assimile, une fois émise, au cristal.

(4) « Les deux *glā* se sont levés et ont fondu la voix du *glā*, la création a parlé la voix du *glā* » *(glā fla wululila kẹ, glā kā yeke, dali ye glā kā fo).*

(5) *kono glā ye sikiyoro di few be ma, qundo ni blika la.* Le mot « chose », qui traduit littéralement *fē*, est pris ici, bien entendu, dans son sens le plus général.

(6) L'informateur compare cette étape de la création à une main tenant un crayon dont la pointe repose sur le papier, en position d'écrire, mais immobilisée. Les quatre points sont la prémonition des points cardinaux, en commençant par l'est (cf. p. 8).

cutant sur les éléments de l'univers en puissance, leur donna une âme. Ce mouvement eut également pour effet de les situer et de les maintenir par l'attraction *(mana)* : « *glā* a remué les choses, elles ont pris leur place, la chaleur les a maintenues (1) ».

Dans le même temps le contact établi entre les deux *glā* produisit une sorte d'explosion dont fut éjectée une « matière dure et puissante » qui descendit en vibrant. De cette vibration sortirent un à un des signes qui, attirés par les choses encore incréées, mais en instance, qu'ils désignaient, allèrent se placer sur elles. Chaque chose eut ainsi son signe et son mot; et « se conformant au mouvement du *glā* », chacune se mit à vibrer faiblement à l'intérieur d'elle-même et dans sa propre place.

Quand toutes les choses eurent été situées et désignées en puissance, un autre élément se détacha de *glā* et se posa sur elles pour les connaître : c'était le « pied de l'homme » (ou « grain du pied »), symbole de la conscience humaine. En même temps qu'il acquérait la connaissance, cet élément la communiquait aux choses qui prirent ainsi conscience d'elles-mêmes. C'est dire que les choses ont été désignées et nommées silencieusement avant d'avoir existé et qu'elles ont été appelées à être par leur nom et par leur signe. Mais elles ne se sont connues comme telles que dans la conscience de l'homme, « grain » ou principe de l'univers.

Tout alors se rassembla et se mit à bruire pour accomplir l'univers. Les *glā* se maintinrent à l'intérieur d'eux-mêmes et donnèrent à *zo* la responsabilité de la future libération des choses situées et animées qu'ils contenaient et dont ils avaient créé l'essence. *zo* en prit possession et attira leurs principes en une vaste boule, *kuru*, dite *yo yebali*, « *yo* invisible » : « *zo* a donné le principe du grain à *yo* et a mis en lui l'attraction et le pouvoir (2). »

yo était l'esprit, plus exactement « le penser et l'agir » qui, utilisant les « choses signées » déterminées par *glā*, allait élaborer la création.

(1) *glâ ye fen yereyere, u nye, u sikiyoro mine, funteni yu mana.*
L'informateur compare ce mouvement horizontal à celui qui serait imprimé à une surface creusée de cupules : les choses, d'abord déposées en désordre, viendraient, sous l'effet de ce va-et-vient, s'insérer chacune dans un trou.
mana est traduit par attraction, agglutinement quand il est substantif. Il signifie également muer et peut désigner le produit de la mue, l'exuvie; il est alors synonyme de *folo*.

(2) *zo ye kise masa di yo ma, ka samani masa bla la, ka mineni masa bla a la.*

Le *glā glā so* est figuré par trois gravures sur bois. La première, *glā kele*, représente le couple des *glā* sous la forme de deux spirales de sens inverse dont les points d'origine sont reliés; au-dessous est gravé « l'objet à quatre bras » d'où sont sortis les signes (1). Ceux-ci, au nombre de 226, sont à peine esquissés pour démontrer que « la création du *glā* est dans l'invisible, l'inconnu, le non réalisé ». La seconde, *glā dya*, est faite de 226 traits horizontaux ou verticaux, doubles ou « témoins » des mots. La troisième, *glā so*, est un ovale divisé en sept cases (un carré au centre et deux fois trois secteurs latéraux) dans lesquelles sont gravés clairement les idéogrammes. Au milieu du carré central, un ovale contenant six signes représente à la fois « l'œuf du monde et *yo*, voix créatrice ».

B. — Le *yo* :

La création de l'univers sensible à partir de *yo* est conçue comme une progression du « penser », *tasi* (2). Cette progression qui porte le nom *d'oryo* ou *oyo* se décompose en trois étapes : *yo*, parole interne, esprit invisible et voix inaudible, contenant en puissance toute la création; *o* passage de l'inaudible au bruissant; *yereyereli*, vibration créatrice (3). Cette progression est représentée par sept signes, 7 étant le chiffre de l'homme *(homo)* « germe du monde ». Ce chiffre, en effet, additionne 3 (symbole mâle) et 4 (symbole femelle). Le couple qu'ils forment est lui-même la marque de la gémelléité, loi fondamentale de la création, chaque être humain étant à la fois mâle et femelle dans son corps et dans ses principes spirituels (4).

Il est dit de *yo*, voix intérieure et secrète, qu'il « vient de lui-même, est connu par lui-même, est sōrti de lui-même, du

(1) Cet objet est représenté actuellement par un bâtonnet d'*Acacia albida* dit « bois qui partage les signes » *li kla dyiri*, dont l'écorce est enlevée de façon à dessiner un signe de multiplication enfermé dans un ovale représentant le monde.

(2) De *ta*, faire, en langue ancienne; *si*, agir. Les Bambara traduisent librement *tasi* par « esprit de rien » et donnent à cette précréation à partir du néant le nom de *tasi dyē* « monde de l'esprit de rien ».

(3) Le nom d'*oyo*, donné à ce système, se décompose en *o* et *yo* ce qui, dans l'énoncé, renverse l'ordre chronologique. Cette anomalie est sentie par les Bambara qui l'expliquent par le fait que *yo*, désignant une voix inaudible, ne peut être prononcé avant *o* qui désigne un bruissement perceptible. Ils expriment qu'en procédant ainsi *yo* « reste dans le secret de *o* », ce qui est conforme à sa nature.

(4) Le chiffre 3 représente, dans le corps de l'homme, la verge et les deux testicules, le chiffre 4 les quatre lèvres chez la femme. D'autre part l'homme et la femme sont pourvus de deux âmes jumelles et de sexe différent; l'une de ces âmes, celle de sexe opposé à celui du porteur, a pour siège le prépuce ou le clitoris, jusqu'à l'opération de la circoncision ou de l'excision. Sur la dualité de l'homme et sa personne, cf. G. DIETERLEN, *La Personne chez les Bambara* et, *infra*, ch. III, La personne.

rien qui est lui-même (1) ». Car de *yo* ne viendront des choses qui ne sont qu'elles-mêmes et qui ne seront rien d'autre que lui. Chaque chose, étant *yo*, ne vient, comme lui, que d'elle-même. De ce fait on n'est rien d'autre que soi, puisqu'on est une création de *yo* et que ses créations sont lui-même. Aussi n'y a-t-il rien d'autre au monde que soi-même, la personne étant *yo* qui est tout entier dans la personne. En conséquence, l'être descend sans intermédiaire de *yo;* il est *yo* et n'est dû qu'à son propre vouloir. C'est dire que l'homme, image de *yo*, est seul à se vouloir, seul à pouvoir, seul à faire surgir de lui l'acte ou la création, ceux-ci ne pouvant être que lui-même. « Qui donc, disent les initiés, peut se connaître, se faire connaître et se manifester autrement que par lui-même? Qui donc peut manifester autre chose que lui-même? »

Mais *yo* étant à l'origine des choses inaudibles et invisibles qui sont lui, est aussi dans l'inconnu, donc dans le néant. Et par conséquent il en va pareillement pour l'homme, qui est néant et ne peut agir que sur le néant de lui-même.

Or, *yo*, en tant qu'esprit, était libre dans sa décision et sa volonté créatrices. Son œuvre, dans le néant, consista à muer, « car il est la continuelle mue du monde ». Lorsqu'il se manifesta en tournoyant sur lui-même, il alla cinq fois aux quatre « angles de sa pensée », *seleke miri*, une fois au « ciel de sa pensée », *sã miri*, une fois à la « terre de sa pensée », *dugukolo miri*, leur communiquant ainsi sa puissance (2). La réalisation de cet univers qui détermina « l'espace de *yo* dans sa pensée » est exprimée par le chiffre 22 : « *yo*, obscurité de la création, au sein de l'espace secret de la nuit, maître de l'assise des 22 tournoiements, grand porteur de la vibration, grand constructeur de la moelle des os (3) ».

Ces 22 spires brassèrent ce que contenait *yo* en esprit : *nugu* « entrailles, intestin », qui portait en lui-même toutes choses et l'homme; *galã* « germe d'air » qui a « situé les vides dans toutes

(1) *yo na na a yere la, bwora a yere la, dona a yere la, a be fu la min ga yere ye.*

(2) Sur la valeur du chiffre 5, cf. p. 9, *yo* a communiqué aux « angles » qui correspondront dans l'univers construit aux « angles cardinaux ») sa plus grande force car les Bambara situent là les pôles de l'attraction qui, dans l'univers, maintient tous les corps. On dit : « tous les corps acceptent la force de l'attraction des quatre angles », *fari be bi sõ seleke nuni mana barika la.*

(3) *yo dali dyibi, ãu kene gundo tyema, munumunu mu tani fla siki ba, yere doni ba, kolow nge kono dlaba. kono* serait le terme ancien pour moelle.

Cette prière est récitée en l'honneur de *yo*, quand on constate la grossesse d'une femme; on la récite aussi au moment des éclipses du soleil.

les parties de l'espace »; *fayā*, « germe de vent »; *sani*, « germe d'eau »; *yerē*, « germe de feu »; *yelēgu*, « germe de matière terrestre » (1). Les tournoiements de *yo* les ordonnèrent et les maintinrent dans l'attraction *(mana)*. C'est dire qu'entraînés par ce tourbillon attractif et créateur à la fois, ces éléments s'agencèrent les uns par rapport aux autres : ainsi furent déter-

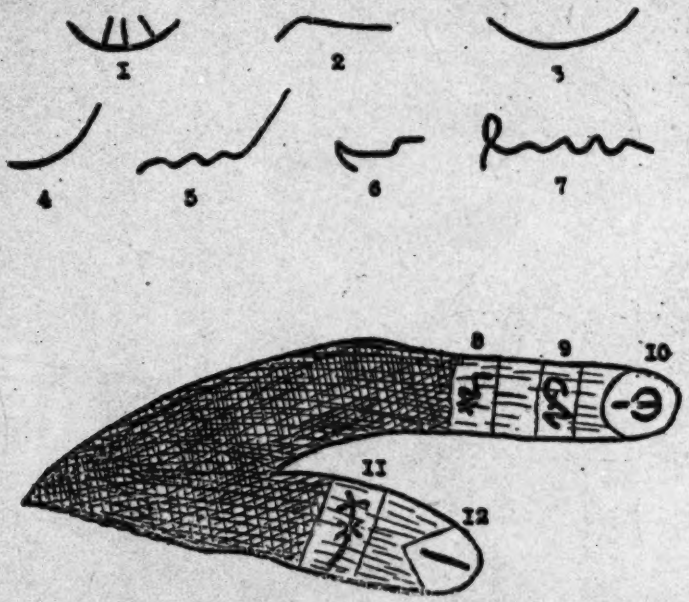


FIG. 1. — Signes bambara. De 1 à 7, signes de *yo*. De 8 à 12 signes de l'index et du pouce du roi représentant le monde actuel et le monde futur. (Dessins d'un informateur.)

minés les 22 termes de l'univers pensé par *yo*, qui sont également les 22 temps de cette pensée :

1° origine de l'ouest, *klebi dyu;* 2° origine de l'est, *koro dyu;* 3° origine du nord, *baba dyu;* 4° origine du sud, *bani dyu;* 5° ciel d'en haut, *sā kaba;* 6° espace secret, *tyema gundo;* 7° terre, *dugu;* 8° centre de la terre, *kolye dugu;* 9° œil de la terre, *dugu nye;* 10° bouche de la terre, *dugu da* (2); 11° nord-ouest, *seleke se*

(1) *fayā, sani, yerē* (en langue ancienne) et *yelēgu* sont à l'origine des quatre éléments, air, eau, feu et terre qui n'existaient pas encore et devaient apparaître plus tard.
Les sept éléments constitutifs de *yo* sont représentés par des signes reproduits figure 1 (1 à 7).

(2) La terre respire par des orifices dits « bouches ».

(litt. : pied de l'angle); 12° sud-ouest, *seleke bolo* (litt. : main de l'angle); 13° nord-est, *seleke* (angle); 14° sud-est, *seleke* (angle) 15° soleil, *kle;* 16° lune, *kalo;* 17° étoile mâle, *dolo ke;* 18° étoile femelle, *dolo muso;* 19° bouche ou mère de l'étoile, *dolo da* ou *dolo ba;* 20° grain de pluie, *sa kise;* 21° pluie secrète, *sa gundo;* 22° pluie humide, *sa suma* (1).

En tournoyant des « angles » aux côtés cardinaux, *yo* a pensé quatre mondes (2) :

Le premier, *dyɛ mana*, « mue du monde », est celui du temps où *yo* « circulait en lui-même » dans le néant et dont on dit : « *yo* était la mue du monde, il se faisait muer lui-même (3). »

Le suivant, *dyɛ gale*, « premier monde », est l'univers qui allait être réalisé, l'actuel, dont on dit que le symbole est 3 : « L'assise du premier monde a été donnée aux choses par *yo*, ces choses furent construites à 3 (4). » Car *yo*, pour le réaliser, a dû passer par des intermédiaires qu'il a créés comme tels, mais qui ont été une cause d'imperfection, puisque l'harmonie des choses eût exigé que la création fût directement voulue et engendrée par lui. Le premier univers édifié est donc 3 : *yo* est 1, l'intermédiaire est 2, le monde est 3. Il en résulte que l'ensemble n'est pas adéquat à *yo*, car sa perfection s'exprimerait par 2, c'est-à-dire par *yo* et le monde sans intermédiaire (5).

D'autre part, il est dit de l'univers réalisé qu'il a été construit et perçu à 3, connu à 4. Car lorsque *yo* a décidé de créer, au temps 1, rien ne pouvait le connaître, puisque lui seul se mouvait dans le néant où il déposa ses forces. Lorsque celles-ci se réunirent, leur ensemble forma une nouvelle unité qui, ajoutée à *yo*, réalisa 2, c'est-à-dire le temps 2, lequel était encore dans l'inconnu. Lentement ces forces s'alourdirent tout en « résistant dans l'attraction », c'est-à-dire en s'agençant. Ce fut alors le

(1) On dit de ce temps : « *yo* ne dit que *yo* en haut, on doit imiter cela, la marche (du monde) a été faite à l'ouest, à l'est, au nord, au sud », *yo bi yo fo sana, ladeke ka kɔ̃ka kɛ o la, giri kera wa la, ni flaye la, ni kaye la, ni noro la.* Les termes *giri, wa, flaye, kaye, noro* appartiennent à la langue ancienne.

(2) Ces quatre mondes sont représentés par un tracé fait de quatre quadrilatères concentriques, observé par l'informateur au village de Kéré, au Mandé. Les Bambara conçoivent l'espace comme un carré ayant des angles et côtés cardinaux (cf. p. 31, fig. 3).

(3) *yo tunye dyɛ̃ mana ye, o tumbi mana a yere la.*

(4) *dyɛ̃ gale sikilyoko dira fama yo fɛ few ma, o few ye dlali kɛ saba la.*

(5) Cette idée semble être en contradiction avec le principe de l'identité de *yo* et de toute la création. Il faut entendre par là que l'œuvre totale comprend aussi l'imperfection dont la cause est précisément la présence des intermédiaires pour ainsi dire créés à cet effet.

temps 3 et les choses furent perceptibles. Mais c'est seulement au temps 4 qu'elles ont été clairement connues, c'est-à-dire que l'homme en a pris conscience. Il en résulte que la masculinité (symbole 3) est considérée dans la nature comme un stimulus de départ, en déterminant la fécondité, mais que l'épanouissement de cette dernière et de sa connaissance totale ne peut être accompli par elle que dans la féminité (symbole 4).

Mais *yo* étant parfait a voulu la perfection et, tentant de la réaliser, voulut atteindre 5. Pour cela il est allé au-delà de l'univers 3, atteignant 4. Les nombres étant déjà le symbole des choses et, pour ainsi dire, les choses elles-mêmes, 4, représentant la féminité, ne pouvait créer seul, car 4 n'est pas dans 3 symbole de la masculinité. Or, dans l'univers pensé par *yo*, rien ne pouvait être engendré sans le concours de complémentaires ou jumeaux dont le type est le couple masculinité-féminité.

Ce monde 4 est dit *dyĕ bana* « monde refusé », car devant la difficulté, *yo* conserva cette création en lui; elle y reste en puissance et reviendra dans le monde qu'on dit *dyĕ nala*, « monde à venir », dans lequel, atteignant 5, *yo* réalisera un univers non en 3 comme l'actuel, mais en 2 (*yo* et le monde), sans intermédiaire. D'où sa perfection, car il sera adéquat au créateur. Cet univers sera créé en sens inverse du précédent, dans l'ordre sud, nord, est et ouest. Il sera établi sur « la grande voix d'une parole » et marqué par la transformation des êtres, par une répartition nouvelle, par l'absence de l'erreur, par un contact étroit avec l'essence des choses, par une connaissance parfaite. Car on dit : « Dans le monde à venir, toutes les paroles seront changées. La solidité n'a pas été réalisée dans cette création-ci, mais l'union se fera dans la solidité d'une parole. La course de *yo*, le travail de *yo*, le sommeil de *yo* pénétreront tous les êtres. Le deuxième monde est un monde neuf, le monde neuf est le monde d'une parole (1). »

Du fait que seul a été édifié le premier univers pensé par *yo*, les hommes ne connaissent que la moitié de sa pensée; l'autre moitié devant être réalisée dans « le deuxième monde ».

Ayant pensé l'univers et tournoyé sur lui-même pour le créer, *yo* « divisa et partagea son verbe ». Il déposa trois fois 22 voix

(1) *Dyĕ nala la, kumaw be bi yelema; sikityoko ma kle dali ko la fara ñugā na kę kuma dyotyoko kele nye; yo boli, yo bara, yo suna, bi dō ma be la; dyĕ fa ye dyĕ kura ye, dyĕ kura ye kuma kele nye.*

Ce texte est parfois récité au cours des causeries qui suivent les cérémonies religieuses et lors des discussions sur les mouvements de la création. De très nombreux détails des rites et des jeux montrent cette préoccupation d'un deuxième univers. Cf. fig. 1, p. 7 et fig. 4, p. 32.

dans *o*, lequel confia ensuite une fois 22 voix à *yereyereli*, d'où devait sortir l'univers enfin conçu. Ce dépôt dans *o* n'est autre que la mue de la voix inaudible *yo* en voix audible. Lorsque cette voix commença à retentir à l'extérieur de *yo*, toujours invisible et secret, ce dernier se fixa et demeura immobile en lui-même : *o*, dans son bruit, est l'envoyé de *yo*. Et dans cette voix toutes les choses nécessaires à la construction universelle furent proposées; elles aussi bruissaient en puissance à travers « les angles du monde ». Lorsque ce mouvement élémentaire atteignit sa plénitude, il en sortit le *yereyereli*, la vibration, et lorsque celle-ci fut et se mut, *o* cessa de bruire, mais il était lui-même l'esprit du mouvement; on dit : « *yere* est sorti de *o*, *o* a été son assise (1). »

yo étant la voix immense et inaudible, *o* fut la voix bruissante; enfin *yereyereli*, vibration sonore, forma les rayons lumineux de l'espace. L'infini tout entier tremblait, brillait et résonnait. Lorsqu'il eut rempli l'espace de mouvement, de lumière et de sonorité, le *yereyereli* demanda à *o* sa puissance et fut « enceint », plein de tout ce qu'il voulait et devait créer : « La vibration était attractive, le créateur était en elle en secret (2). » L'univers actuel en sortit, provoquant « l'étonnement », *koni*, nom donné à la fois au *yereyereli* et au principe créateur qu'il contenait (3).

Création de l'univers.

Au sein du *yereyereli* était l'esprit, *miri*, dans l'esprit le faire, *wali*, dans le faire la venue des choses, *nali*, dans cette dernière, le départ des choses, *lali*. Ces quatre termes définissaient également les quatre éléments fondamentaux de la création, respectivement air, terre, feu et eau, air et feu étant mâles, terre et eau femelles (4).

Le *miri* était aussi « l'œuf du monde dans lequel était enfermée la nature ». Il est représenté par trois ovales contenus les uns dans les autres; cette figure exprime aussi les trois tour-

(1) *yere bwora o la, o kera siki kele nye a ko.*
(2) *yereyereli tunye mana ma ye, daliba tumbi a kono gundo la.*
Les Bambara conçoivent la luminosité et la sonorité de cette vibration comme telle qu'il serait impossible d'en supporter la vision et l'audition; mais si l'homme ne peut la percevoir elle n'en persiste pas moins : « l'œuf du monde continue sa vibration lumineuse et sonore ».
(3) Sur *koni*, cf. S. de Ganay, *Notes sur la théodicée bambara*, p. 188 et s.
(4) « *yereyereli* a été fait en premier lieu de quatre éléments qui lui ont permis de vibrer secrètement » *(yereyereli gale gale kono kera ni wale nani ye, o ya to a sera ka yereyereli su à la).*

noiements faits par *yereyereli* à chacun des points cardinaux (dans l'ordre nord, sud, est, ouest,) chacun d'eux brassant les quatre éléments (1). L'ovale du centre, dit *so dē*, « fils de la maison », est le grain primordial qui a disposé toutes les choses de la nature des quatre éléments. L'ovale intermédiaire, *dyē wali gale*, « première action du monde », représente la fécondité; il détermine l'homme, principe de l'univers, qui reçut également de lui la pensée et la connaissance. L'ovale externe, *dyē ko*, « porte du monde », est essentiellement mobile : tournant sur lui-même il se dilate ou se resserre suivant les naissances ou les morts de la matière aux multiples formes qu'il contient. C'est lui qui fait que toutes les choses, dans l'univers, « ne peuvent s'évader de la vision du créateur (2) ».

Or, l'essentiel de ce que brassait en tournoyant le *yereyereli* était l'esprit, qui, tout gonflé de ce qu'il était en puissance, finit par bruire. « L'esprit retentit au milieu des faits (3) », et comme il était le plus puissant il se maintint seul dans l'espace, et monta. Puis il éclata et de lui surgirent des éléments qui lentement se séparèrent, se dispersèrent et s'ordonnèrent. On dit de cet événement : « Autrefois les choses sortirent ensemble (4) ». Ces éléments fondamentaux, au nombre de vingt-deux, sont à l'origine de la création qui est classée en vingt-deux catégories.

Les Bambara ordonnent et nomment ces éléments selon plusieurs modes. Ils les partagent tout d'abord selon le système fondamental de la pensée créatrice *yo*, en trois groupes de sept, auxquels s'ajoute un vingt-deuxième.

Les sept premiers, *dyē dyo kā gale* « la première voix de la construction du monde », expriment *yereyereli* avant la connaissance mais contenant toutes choses et en premier lieu l'homme, « grain » de la nature. Les sept suivants, *dyē dyo kā saba* « la troisième voix de la construction du monde », connotent le début de la connaissance de *yereyereli* comme masculinité assurant toute la fécondité. C'est à ce moment qu'apparaît le terme *koni* attribué à *yereyereli*, exprimant l'étonnement devant la création. Les sept derniers, *dyē dyo kā nani* « la quatrième voix de la construction du monde », contiennent « la révélation complète des dispositions et situations

(1) Cf. fig. 2, p. 15. La création est ainsi exprimée par les nombres 7 et 12 qui sont obtenus par addition et multiplication de 3 (symbole du mâle et nombre des tournoiements) et 4 (symbole femelle et nombre des éléments). Sept est le symbole de l'homme *(homo)* et du principe de l'univers; 12 est celui de la multiplication des êtres et du développement perpétuel de cet univers.

(2) *fēw be dyele ngala ka yeli kono.*

(3) *miri ye manga li walew tyela.*

(4) *folo kow bōñuana.*

de tout ce qui est créé » : *yereyereli* est connu alors dans sa féminité, et assure la suprématie de celle-ci sur la nature. Le vingt-deuxième résume ces trois groupes de sept et exprime la connaissance totale (1).

Une autre division des éléments détermine les catégories. Les sept premiers sont les *bonuana* dont on dit : « Les sept *bɔnuana* sortirent d'abord (2) ». Puis viennent douze *bangini*, naissances ou *bayeremani* « découvertes », dont on dit : « Douze découvertes ont été laissées dans l'espace (3) ». Après elles apparaissent trois *jigini* fondations ou *dyoli*, situations dont il est dit : « Trois fondations ont mangé le monde (4) ». Les sept premiers éléments sont « les états du monde », les douze suivants, « les assises du monde », les trois derniers « les paroles de la situation du monde (5) ».

Les sept *bɔnuana* résument les caractères généraux des êtres et des choses :

1° *keleña*, unité;
2° *makari*, pitié, miséricorde;
3° *mako*, nécessité;
4° *sinaya*, agressivité, jalousie;
5° *fadena*, rivalité;
6° *maloya*, honte;
7° *sia*, race, espèce, souche.

Les douze *bangini* qui suivent déterminent les qualités et les destinées de la personne :

1° *ma ye ma ye*, litt. : une personne est une personne; dons, possibilités de chacun, propositions et dispositions.
2° *mako*, services réciproques, simplicité, dignité, politesse, sagesse.
3° *sebaya*, pouvoir, puissance, domination.
4° *dyuguya*, méchanceté, grossièreté, férocité, difficultés.
5° *kunanguya*, malchance, mauvaise destinée; mauvais cœur.
6° *sira*, chemin, guide, obéissance, discipline.
7° *nafolo*, richesse, santé, fécondité.
8° *adamadeña*, fraternité, humanité, liberté, bonté.
9° *dahirime*, nourritures, biens matériels.
10° *saya*, mort, maladies, infirmités, folie.

(1) La même progression des nombres que dans la pensée créatrice *yo* caractérise la création par la vibration. Étant 1, celle-ci est passée à 2. A 2, elle a conçu « l'air léger » invisible et les puissances qu'elle contenait se sont groupées pour former un ensemble. A 3 ces puissances sont devenues pesanteur et « l'air lourd », visible, apparut. A 4, et seulement à ce moment la création, entièrement visible, a été révélée à la conscience. Sur l'air lourd, cf. également S. DE GANAY, *Notes sur la théodicée bambara*, p. 188.

(2) *bɔnuana wolo fla bwora folo*. Le mot *bɔnuana* signifie littéralement « sortir ensemble ».

(3) *bangini tani fla bla la kɛnɛ da.*

(4) *jigini saba ye dyɛ̄ dūñ.*

(5) *dyɛ̄ dyo tyoko; dyɛ̄ si gi tyoko; dyɛ̄ dyo ka.*

11° *ɔu*, nuit, obscurité et lumière, secret, sorcellerie.
12° *kle*, jour, soleil; tous les autels *boli* des Bambara.

Les trois *figini* sont respectivement :

1° *kun*, la tête qui a pensé le monde.
2° *ba*, la matrice qui l'a formé.
3° *fo*, la parole qui l'a créé.

De trois fondations détachées finalement de l'esprit naquit la connaissance, *fā* (1). Celle-ci s'entrouvrit, se partagea et contribua à édifier le monde sensible, engendrant notamment des particules, *moño moño*, qui entrèrent dans la composition de la terre et un rayonnement, *ngro*, utilisé pour la formation du ciel.

Dans le même temps, l'esprit laissa tomber sur terre en cours d'élaboration une chose lourde, en forme de globule, *kuru*, qui fut plus tard nommé *pemba* (2). Pemba, se déplaçant suivant un mouvement tourbillonnaire aux quatre points cardinaux (sud, ouest, est, nord), ayant reçu douze des éléments sortis de l'esprit modela, à l'aide des particules issues de *fā*, des mottes et des buttes qui donnèrent forme à la terre.

Mais en s'élevant l'esprit avait projeté vers le haut ce qui fut plus tard nommé *fāro* (3). Faro, qui n'était encore que vibration l'aida, avec dix de ses éléments et avec le rayonnement issu du *fā*, à construire le ciel suivant un trajet orienté. Faro se rendit d'abord à l'ouest, puis au sud, à l'est et au nord, déterminant ainsi les points cardinaux célestes.

(1) La prière suivante est parfois récitée qui est relative au *fā : fango, ma dua, ma bo, fē mbina, fē nkumba, fē ndaba, fē semba, wolo ligi ye nye, djiri ligi ye nye, panve bwora na. o bwora mi, o nya nyimi senge do. ntigi ye yaraare ye, ka bo miri kono, miri dans sandyi.*
« Chemin du savoir, je ne suis pas petit, je ne suis pas grand. Une chose arrive, une chose à grande tête, à grande bouche, à grand pied. Je suis le maître de la fécondité; je suis le maître des arbres. Cela vient d'où? cela vient de la fatigue de mon grain. Mon maître est la vibration, de laquelle est sorti l'esprit dont la pluie ensemence. »
(2) De *fē*, chose et *ba*, grande.
(3) Les Bambara disent indifféremment *faro* ou *fāro*, de *fa*, création ou *fā*, connaissance, en langue ancienne. Ces étymologies témoignent des liens qui unissent, dans leur esprit, création et connaissance (cf. p. 4). Le suffixe *ro* exprimerait une idée d'ensemble, de totalité. Une autre étymologie a été relevée par S. DE GANAY, dans *Notes sur la théodicée bambara*, p. 196. « ...les mots Fané (nom d'une famille de forgerons), Faro, *fan*, forge, *fara*, pierre, et *fari*, corps, ont la même origine. Faro est le nom secret de pierre. » Cette étymologie a l'intérêt d'accuser les rapports qui unissent, dans le Soudan, le Faro des Bambara et des Bozo, le Nommo des Dogon et les forgerons. Cf. M. GRIAULE. *Dieu d'eau (passim.)*.

Le ciel est distinct de l'espace vide, *kɛnɛ*, qui le sépare de la terre et qui est le produit de « la mue du *yereyereli* après qu'il ait accouché de l'esprit ». Composé de sept parties placées les unes au-dessus des autres, il fut terminé avant la terre qui, elle aussi, est constituée de sept parties correspondantes.

Bien qu'il eût reçu une plus grande part des éléments surgis de l'esprit, Pemba ne put venir seul à bout de son œuvre. Quand le ciel fut achevé, l'esprit bénit Faro et le lança sous forme d'eau qui, suivant le trajet emprunté par Pemba pendant sa descente, tomba goutte à goutte depuis la septième partie du ciel jusqu'à la septième partie de la terre où elle ruissela pour connaître des travaux de fondation terrestre. Dans sa descente verticale, Faro laissa dans l'espace un globule qui devint le génie de l'air, Téliko (1); sur terre il déposa une particule qui forma le génie Soba (2). Quand il s'écoula entre les mottes formant le sol, il vit que la terre n'était point achevée et il emplit d'eau les vides, ce qui forma les sources cachées d'aujourd'hui.

Alors la vie apparut sur la terre. Faro, fécondé par la vibration qui contenait en puissance masculinité et féminité, accoucha de deux jumelles sur un tertre désert (3). Dès leur apparition, autour d'elles poussa la première herbe, *yayalé* (4), et surgirent des scorpions chargés de les protéger (5). Au bout d'un certain temps la rosée, devenue abondante, s'épancha sur le tertre et forma une source d'où sortit un ruisseau. A sa tête apparut le poisson *kokoni* (6), dirigeant la marche du flot d'eau douce qui, pour la première fois, s'écoulait sur la terre. Il fut bientôt suivi d'un autre poisson de même espèce qui prit sur son dos Faro et ses enfants; le flot les entraîna dans leur demeure aquatique. La première d'entre elles accoucha de deux jumeaux, dont l'un était mâle. Faro envoya sa messagère l'hirondelle placer, dans les eaux de l'accouchement, l'âme ou force vitale des deux jumeaux. Comme témoin il garda dans l'eau leurs doubles, *dya*, afin qu'ils fussent protégés contre tout mal. De ces deux jumeaux naquirent les Bozo, qui, comme les jumelles de Faro, pouvaient vivre dans l'eau et converser avec lui (7). Faro créa alors les

(1) De *lili*, aller vite.
(2) Litt. : *so*, maison, *ba*, grande.
(3) Les tertres nus, *malawala*, les clairières, sont le théâtre de rites concernant les jumeaux.
(4) *Andropogon (Hyparrhenia) hirtus.*
(5) Le scorpion, arme des jumeaux, pique celui qui leur fait du tort, car attaquer un jumeau c'est offenser Faro.
(6) *Clarias senegalensis.*
(7) Le mâle s'unit à sa sœur et donna naissance aux Bozo; la fille s'unit à un homme descendant de Mousso Koroni (cf. p. 39).

poissons, qui leur servirent de nourriture, les hydrosauriens et tous les animaux aquatiques qui peuplent la mer et les eaux courantes. Puis il remonta au ciel.

De cette première création de la terre et des eaux il est dit : « Pemba est descendu sur terre; Pemba a été le constructeur des choses. Le témoignage de Faro est sorti et s'est étendu dessus; la grande eau [de Faro] est descendue, est entrée dans les yeux de la terre; dans ces lieux Faro a fait connaître sa puissance (1). »

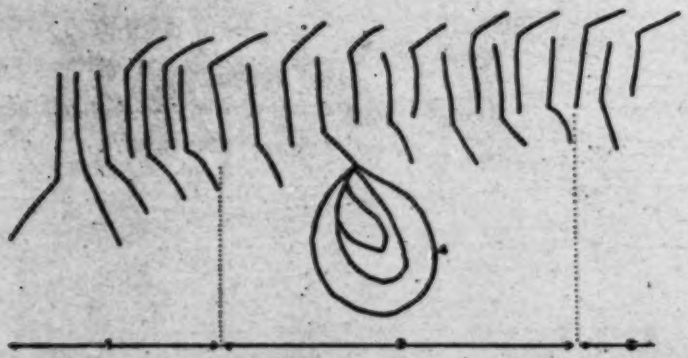


FIG. 2. — Les vingt-deux éléments issus de l'explosion de l'esprit (4). Ils se divisent en sept *bõñuana* (1), douze *bangini* (2) et trois *jigini* (3). Ce dessin est exécuté sur les sanctuaires du Komo. (Dessin d'un informateur.)

Cette première phase de la formation du monde est rappelée chaque année par un dessin tracé sur le sanctuaire du Komo : il représente l'esprit, *miri*, et les vingt-deux éléments de la création (fig. 2). Les traits verticaux qui se lisent de gauche à droite sont coudés alternativement en haut et en bas pour montrer leur appartenance alternée à Pemba et Faro et signifier aussi que chacun des éléments est le premier d'une série d'autres issus de lui. Le *miri* est tracé au centre sous forme de poche oblique, image de « la grossesse du *yereyereli* ». En dessinant, le vieillard chargé de procéder au rite dit: « Pemba et Faro ont fait la situation et l'organisation du monde, le ciel d'en haut a été fait en secret par Faro avec l'aide de l'esprit; Pemba est descendu sur terre, il y fut connu très vite; les humains ont recours (à toi) *yereyereli*, mes deux mains sont derrière mon dos (2). »

(1) *pemba djigi na dugukolo ka, pemba dlala fẽwnye, faro ka šereya bwora o la, dyi ba djigini dona dugukolo nyena, yoro min faro ye a sebaya do o la.* Ce texte est récité au cours des cérémonies annuelles du Kworè (cf. p. 166).

(2) *pemba ni faro ye dyẽ dyokã ani dyẽ dyotyoko ka, sankaba dlala faro fe gundola miri dema ni ko la, pemba djigini dugukolo ka, a dõ teli yala, dyobe na warilike yereyereli, mbolo fla yenko.*

Règne de Pemba.

Pendant sept ans, Pemba fut tourbillon (1). Transformé en graine d'acacia, il se déplaçait dans l'espace porté par le vent et entraînant la pluie; enfin épuisé il se posa sur la terre qui, le cachant de quelques mottes, lui permit de germer : un arbre, le *balanza* (2), se développa, mais bientôt périt, desséché. Il ne resta qu'une sorte de madrier rectangulaire, *pembele*, nommé aussi *ko kun*, « tête des choses », gisant sur le sol nu.

Pemba, souche de bois contenant en puissance la création des animaux et végétaux, était seul sur la terre. Sous lui s'amassait sa propre décomposition. Comme il se déplaçait parfois en tourbillonnant, las de sa solitude, il dit un jour : « La poussière de mes traces dissipera ma nostalgie. » Ayant parlé, les traces se rassemblèrent et le vent les poussa près de l'amas de terre et de bois pourrissant. Il pétrit cet amas avec sa salive, y incorporant ainsi une âme-souffle, *ni;* il lui donna une forme et lui affecta un double immatériel, *dya*. Mais, comme il se défiait de lui, il confia ce double à Faro, maître du ciel et des eaux, gardien des *dya*. Puis il s'étendit sur cette forme pendant quatre jours. Au cinquième jour, il entendit sous lui un son aigu, de tonalité féminine, qui disait : « Lève-toi, je suis épuisée. — Non, répondit-il, je te donnerai d'abord un nom pour que tu sois ma femme. »

Cette créature avait une tête aux longues oreilles en pointe et une poitrine d'animal; le reste du corps était humain et comportait une queue. Jusqu'à sa perte, elle conserva cette forme.

Pour qu'elle pût devenir la matrice des êtres futurs, la dépositrice des connaissances et l'animatrice des pensées de Pemba, il fallait qu'elle l'assurât de son amour total. Elle le lui promit et reçut alors le nom de *Muso koroni kun lye*, « petite vieille femme à tête blanche ». Petite, car elle était issue de lui; ancienne, car elle était son émanation, donc son égale dans le temps; blanche,

(1) Cette partie du mythe concernant le *pembele* a été recueillie par S. de Ganay et publiée dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique* sous le titre : « Aspects de mythologie et de symbolique bambara ». Nous avons apporté quelques modifications à ce texte.

(2) *Acacia albida*.

Les Dogon accordent la même importance à l'*acacia albida* dans le prélude de la création. C'est entre deux épines de l'arbre disposées symétriquement pointe contre pointe qu'a tourné une première matérialisation du monde sous la forme d'une masse tronconique aplatie en bois de ce même arbre.

car venant de lui, elle était pure comme lui. Étant nommée, elle se leva et devint sa femme. Bien qu'il ne la pénétrât pas, elle reçut de lui ses multiples semences, reprenant en échange sa propre sève. Elle donna naissance à des plantes et des animaux dont le premier fut la panthère. Tout ce qu'elle engendrait était pourvu d'une âme ou force vitale, *ni*, et d'un double, *dya* semblables à ceux que Pemba avait déposés en elle en la pétrissant de sa salive. A cette époque, aucun être n'était pourvu d'articulations (1).

La terre commença de fourmiller d'êtres apparaissant en désordre au hasard des naissances, et qui allaient révérer Pemba comme leur créateur, le nommant dieu, Ngala. De cette œuvre chaotique ce dernier voulut s'assurer la domination totale; il demanda alors à Mousso Koroni de le planter en terre; par sa propre puissance il prit aussitôt racine et devint le premier de tous les arbres, le *balanza*, vert en saison sèche, desséché en saison des pluies, qui étendit sa puissance (2).

Les êtres humains nés de Faro qui vivaient dans les rochers brûlants, allèrent se réfugier sous cet arbre dont la puissance éclatait à tous les yeux puisqu'il n'avait pas besoin d'eau pour verdoyer. Ils lui adressaient des prières et en reçurent des directives de vie. Comme ils étaient immortels, le temps n'existait pas. Ils comptaient pourtant leur âge d'après leur système pileux; à 12 ans se développaient les poils du pubis, à 22 ans, ceux des aisselles; la barbe était noire à 36 ans, à 52 ans les cheveux blanchissaient. Lorsqu'il comptait les quatre sortes de poils, l'être était complet; mais sept ans plus tard, il maigrissait brusquement, perdait sa vitalité et son âme s'affaiblissait; il devenait un vieillard.

Les hommes de cette époque ignoraient le langage et le vêtement. Ils vivaient nus et communiquaient entre eux par gestes et par grognements. Pour se reconnaître et sur l'instigation de Mousso Koroni, ils tracèrent sur leurs visages des scarifications de trois ou quatre traits, trois étant le symbole sexuel de l'homme (la verge et les deux testicules), quatre, celui de la femme (les quatre lèvres). En vertu de quoi chacun, selon son sexe, répétait trois ou quatre fois ses actes.

Les hommes, à cette époque, recevaient du ciel leur nourriture

(1) Ces êtres aux membres souples et non articulés sont dit *malibadé*.
(2) Le *balanza* n'est pas Pemba dans sa totalité, qui est esprit, force et matière. Il est l'avatar terrestre de Pemba et notamment l'image de sa masculinité fécondante. Pemba s'est matérialisé sous la forme du *balanza* pour continuer son œuvre de création et pour apporter la mort sur la terre.

1: Dieterlen FA8 Bambara

grâce au génie Téliko qui, dans l'espace, surveillait les eaux de Faro; il leur envoyait, en saison humide, des pierres issues du septième ciel et contenant des noix de karité, *ši kolo*. Les femmes en extrayaient de l'huile qu'elles consommaient avec les fruits. Or, un jour de la saison sèche, une femme ayant tiré de l'huile de quatre noix s'essuya les mains au *balanza* sous lequel elle était seule. « Cela, je le veux », dit l'arbre. Dès lors toutes les femmes lui offrirent de l'huile et furent imitées par les hommes qui s'imposèrent plus tard dans ce culte.

Mais le *balanza* ne se contenta plus de Mousso Koroni. Il exigea que toutes les femmes lui donnassent leur amour. Elles durent alors s'unir à lui, augmentant sa vitalité et sa puissance car il se nourrissait de leur sève comme il avait fait de sa première femelle. Cette dernière, pénétrée de jalousie, introduisit la mauvaise volonté dans toutes choses; elle n'accepta pas le partage, elle ne l'approcha plus, lui refusant ainsi l'amour et la fidélité qu'elle avait promis. Elle le trahit, s'isola et, cessant de coopérer à l'œuvre de la création, elle commença de la troubler. Ce fut l'origine de sa chute, de sa pauvreté, comme de sa fatigue car le *balanza* la maudit pour sa trahison et la repoussa lorsqu'elle tenta de revenir à lui.

Elle connut alors une telle nostalgie, un tel désespoir, qu'une sorte de folie s'empara d'elle. Elle parcourut les cieux, l'espace la terre, d'ouest au nord, du sud à l'est, enfonçant dans le sol des morceaux de bois comme elle avait fait pour Pemba, en espérant qu'à leur tour ils deviendraient des *balanza*.

Pendant son périple, Mousso Koroni, qui s'était mutilée sur le *pembele* alors qu'elle entretenait avec lui des rapports sexuels, voulut infliger aux autres les mêmes blessures : sa fureur la poussa à circoncire et exciser avec ses ongles et ses dents tous les êtres humains qu'elle rencontra. La violence de ses actes détermina chez elle l'apparition des premières menstrues (1). Dans le même temps elle révéla aux hommes tout ce qu'elle avait appris par Pemba et devait rester secret; elle communiqua à tout ce qu'elle touchait l'impureté acquise par sa trahison. A son contact, la terre devint impure, qualité qu'elle a conservée jusqu'à maintenant (2).

Pemba poursuivit en vain, à travers l'univers, Mousso Koroni pour tenter de reprendre ce qu'il lui avait donné : pouvoir et

(1) *dyoli tumbi bo muso koroni, bolokoli gale ke to a fe na ši ma sone ye.* « Le sang est sorti de Mousso Koroni au moment où elle a circoncis avec ses ongles et ses dents. »

(2) Cf. p. 53.

connaissance. Faro, sur sa demande, la pourchassa à son tour d'est au sud, du nord à l'ouest; il la rejoignit, la vainquit et tenta de la soumettre à son créateur. Mais elle refusa, se déclarant libre et mit ainsi le désordre dans la création : le mal, le malheur et la mort furent par elle introduits dans le monde.

Sans avoir vu la lumière, Mousso Koroni, au bout d'une longue vie de misère et de folie, mourut dans la détresse et l'abandon. Mais de cette misère devait naître un bien pour les hommes : les efforts qu'elle avait faits pour ne pas mourir de faim sont à l'origine des techniques agricoles qu'elle enseigna (1).

Pendant ce temps, la vie proliférait sur terre : l'arbre engendrait des êtres avec chacune des femmes auxquelles il s'unissait.

Entre temps, d'autres êtres apparaissaient sur terre, génies de l'air devenus visibles, ayant pris corps et transformés par le contact du sol impur en hommes dits *mahalakillen* (2) aux membres souples et sans articulations, semblables aux êtres qu'avait mis au monde Mousso Koroni Koundye. Mais la multiplication des vivants qu'il voulait dominer nécessitait de la part du *balansa* un accroissement de force qu'il puisait tout d'abord dans le liquide séminal des femmes. Cet apport devenant insuffisant une nourriture plus puissante lui fut révélée. Un vieillard qui devait épouser une vierge perdit un jour ses forces et ne put consommer l'acte sexuel. La jeune fille s'unit à l'arbre qui l'ayant défloree fut couvert de sang et devint chaud. Cette chaleur, destinée à repousser celles qui se présentaient comme auparavant, signifiait qu'il désirait autre chose que leur semence. Prises de peur, les femmes pratiquèrent des rites divinatoires pour connaître sa volonté : la réponse fut qu'il voulait du sang.

Les hommes, ne sachant comment satisfaire ce désir, chargèrent le plus âgé d'entre eux, qui était devin, d'introduire dans le tronc le sang séché de la vierge. Il humecta l'endroit taché avec de l'eau et frotta l'arbre. Le troisième jour, au cours de ce travail, l'une de ses mains s'accrocha aux rugosités du tronc; une veine de son poignet s'ouvrit et le sang coula. C'est dès ce moment que deux fois l'an les hommes offrirent le sang de leurs veines, dont l'arbre absorbait la force pour se régénérer. En échange de ce don, l'arbre consentit à les rajeunir lorsqu'ils atteignaient l'âge critique de 59 ans. Mais en contrepartie, il exigea que toutes les épouses des hommes devinssent ses femmes.

(1) La partie du mythe qui traite de l'origine de l'agriculture sera relatée en détails par S. DE GANAY, dans *Techniques et rites de l'agriculture chez les Bambara* (à paraître).

(2) Litt. : personne déchue.

1: Dieterlen FA8 Bambara

De cet échange continu résultèrent la puissance de l'un et la jeunesse des autres, mais il n'était possible que par l'intermédiaire des femmes exigées en tribut.

La première offrande de sang des hommes avait lieu au début de la saison sèche. Réunis autour de l'arbre et au commandement du plus âgé, sans gémir ni se plaindre, au milieu des chants, ils aspergeaient le tronc en s'ouvrant les veines du poignet droit. Donner le sang de la main droite revenait à donner la moitié de son corps, à confier à l'arbre son travail et son double, *dya*. Dès que le sang cessait de gicler, c'est-à-dire dès qu'il paraissait avoir perdu sa force, les poignets étaient ligaturés avec des fibres de *da*, et les plaies guérissaient sans laisser de cicatrices.

La tache de chaque offrande était signalée au vieillard qui apprenait à distinguer les gens suivant la couleur de leur sang. Chacun ensuite léchait la place où il avait saigné, mains au dos, pour reprendre le sang vivifié par l'arbre, laissant dans le tronc l'élément fort et dangereux qu'il contenait auparavant.

Pendant cette cérémonie, les vieillards qui devaient rajeunir se réunissaient autour de l'arbre. Chacun d'eux montait à son tour au sommet et s'ouvrait les veines du poignet gauche, donnant ainsi ses dernières forces. Puis il redescendait et les jeunes gens présents lui arrachaient les poils un à un en commençant par ceux du pubis, et en continuant par ceux des aisselles, de la barbe et des cheveux. Ils terminaient en enlevant les poils du corps. L'homme ne devait ni gémir ni crier mais chanter pour se donner du courage, car la souffrance stoïquement supportée était nécessaire au rajeunissement. L'homme ensuite était frappé sur tout le corps par les jeunes gens, en commençant par la nuque; il s'évanouissait et redevenait un enfant de sept ans. Les adolescents soufflaient dans ses veines pour actionner ses poumons et lui insufflaient de l'eau pour remplacer le sang qu'il avait perdu.

Le fils aîné du vieillard rajeuni devenait chef de famille mais ne pouvait hériter des femmes, lesquelles selon le pacte appartenaient à l'arbre. Le *balanza* exigea en outre que la quatrième fille née dans chaque famille lui soit entièrement consacrée. Toute vierge devait être par lui défloree la veille de son mariage et l'acte était exécuté rituellement par la main de l'une des femmes propres de l'arbre de façon que le sang coule sur le tronc.

Le cycle des naissances qui suivaient ces différents accouplements était ainsi réglé : quand le mari d'une femme atteignait

1: Dieterlen FA8 Bambara

cinquante-deux ans, celle-ci continuait d'avoir des rapports sexuels avec l'arbre. Elle mettait au monde toutes sortes d'animaux et plantes. Après son rajeunissement à elle qui se produisait sans rite ni souffrance lorsqu'elle atteignait cinquante-neuf ans elle redevenait vierge (1). Elle était déflorée par l'arbre et donnait naissance à un animal ou un végétal, après quoi, unie à son mari, elle engendrait des hommes. Lorsque son mari était vieux, elle retournait à l'arbre et le cycle reprenait.

L'arbre exigeait aussi des femmes le sang menstruel et tous les accouchements avaient lieu auprès de lui. Sur son injonction, les hommes, quand ils surent travailler la pierre et faire leurs premières haches, taillèrent des phallus en bois qu'ils insérèrent dans son tronc. La forme donnée à ces objets était appropriée aux matrices des femmes et à leur âge; elles redoutaient ces accouplements douloureux mais elles devaient les subir sans larmes car l'arbre y puisait non seulement des forces comme auparavant mais encore la jouissance qu'il ne connaissait pas jusqu'alors. Ces forces s'accrurent encore et cette jouissance atteignit son comble lorsque le *balanza* reçut le sang de la première vierge déflorée par l'un de ces phallus.

Lorsque les sacrifices sanglants furent organisés l'arbre donna d'autres enseignements aux hommes. Il leur apprit notamment à faire le feu en frottant deux pierres ; pour les remercier ils s'incisèrent les veines de la main droite et lui donnèrent leur sang.

Le pouvoir du *balanza* était alors à son apogée. Mais l'abus qu'il fit de ses créatures devait entraîner sa perte. En effet, en ce temps, les hommes comme les femmes étaient non seulement épuisés de donner leur sang, mais, devenant constamment plus nombreux, ils mouraient de faim. Une femme s'évanouit un soir qu'elle passait dans un champ de tomates sauvages. Lorsqu'elle revint à elle, Faro, qui siégeait dans les eaux terrestres, lui suggéra l'idée de manger des fruits. Ceux-ci se transformèrent en sang à l'intérieur de son corps et elle se releva ayant repris ses forces. Elle alla se baigner dans le Niger où régnait aussi la famine à tel point que le sable y était la seule nourriture, et fut prise par Faro qui lui trancha nez et nombril et lui ouvrit le ventre. Il mangea la pulpe rouge qui s'y trouvait. Il compta les graines des fruits et en trouva un multiple de sept. Chaque

(1) Il semble que le rajeunissement des femmes leur ait été octroyé en échange de la semence et du sang menstruel qu'elles donnaient sans cesse à l'arbre.

tomate portait en elle à la fois le sang et le principe de la gémellité (3 + 4) soit les éléments fondamentaux qui composent l'être humain. Faro déposa dans ces fruits le principe de vie : les hommes et les femmes, instruits de cette transformation, en mangèrent pour se régénérer et continuer à alimenter le *balanza* qui, en échange, les rajeunissait.

Mais Faro s'opposa à cet accroissement de puissance. Il trouva injuste et abusif que l'arbre ait à la fois la domination du monde et la jouissance. Il considéra aussi qu'il était en quelque mesure son tributaire puisque l'eau et la tomate, ses biens propres, étaient indispensables à la vie des hommes et à la régénération de leur sang. Il fit donc signifier à l'arbre les conditions qu'il entendait imposer pour continuer à dispenser l'eau. Il exigea que cesse la prolifération des êtres par les femmes unies au bois et se réserva pour lui-même la procréation par l'intermédiaire des tomates.

Le *balanza* savait qu'il allait être vaincu; il prévoyait que les hommes allaient le trahir, que le culte qu'ils lui rendaient serait adressé à Faro puisque l'eau permettait seule leur subsistance et la multiplication des plantes. Il savait aussi que cette trahison serait génératrice de mort, mais que Faro reprendrait à son actif la création.

Il se déracina néanmoins et se rendit à la rencontre de Faro. « La lutte fut âpre comme leurs paroles, dure comme leur haine », mais Faro eut la victoire.

La mort.

Les femmes du vaincu qui engendraient les animaux et les végétaux le quittèrent les premières au bout de sept jours et il les appela en vain. Elles allèrent vivre près du fleuve : sans intervention d'aucune sorte, elles enfantèrent en buvant de l'eau dans laquelle Faro avait secrètement mêlé du suc de tomate. Elles le remerciaient par une offrande de trois ou quatre fruits suivant le sexe de l'enfant.

Après les femmes, les hommes abandonnèrent le culte. Au lieu de prendre d'autres bois, comme ils avaient coutume de faire jusque-là, ils commencèrent à brûler les brindilles qui tombaient sous le *balanza*, pour entretenir leur feu, ce feu qu'ils tenaient de lui.

L'arbre les maudit. Ils connurent alors les maladies et les mauvais sentiments : rancune, haine, jalousie. Les plaies qu'ils

se faisaient pour donner leur sang et se rajeunir ne se refermèrent plus et s'envenimèrent.

Certains d'entre eux tentèrent de remédier à ce nouvel état des choses. Les huit hommes les plus âgés se rendirent auprès du *balanza* et malgré la chaleur qu'il dégageait pour les repousser ils s'incisèrent la langue et lui offrirent leur sang. L'arbre, étonné, émit d'abord une sorte de souffle, car il appréciait le sacrifice. Enfin il parla et leur annonça la venue de la mort. Mais à cause de leur soumission, et du sacrifice qu'ils avaient consenti il les transforma en oiseaux *latugu kononi* (litt. : petits oiseaux de feu). Pour cela il exigea qu'ils se frottassent le dos contre le tronc de l'arbre jusqu'à ce qu'ils aient perdu tout leur sang. Les hommes crièrent de douleur pendant l'opération, mais au moment de leur agonie, leur âme se mua en oiseau. Leur chair et leur peau pénétrèrent l'arbre; leurs os se mêlèrent à l'écorce blanche et la moelle devint le fruit rouge qui, dès ce jour, mûrit. C'est depuis ce temps qu'on utilise rarement pour des usages profanes cette « chair humaine » qu'est le bois de *balanza*. Ces huit premiers ancêtres transformés en oiseaux furent, dans la suite, révérés par les hommes (1).

L'arbre ayant fleuri et donné des fruits, les sacrifices dont il était encore l'objet augmentaient sa floraison : feuilles et fruits contenaient le sang des hommes. Ceux-ci commencèrent à se nourrir de ces fruits car ils étaient appétissants et sucrés. Ils coupèrent aussi des branchages pour les donner à leurs animaux. L'arbre restait silencieux.

Mais bientôt les hommes abusèrent de lui. L'un d'eux monta sur son faîte et coupa tous ses bourgeons qu'il emporta. Ceux qui vinrent ensuite furent effrayés de trouver l'arbre mutilé. Épouvanté de son acte le fautif s'enfuit jusqu'au Mandé, mais là, terrassé par la force vengeresse *(nyama)* qui le poursuivait, il tomba mort.

Les gens du Mandé, ne sachant pas qu'il avait rompu un interdit et ignorant la mort, le mirent à l'abri, pensant qu'il dormait. Ils tentèrent de le nourrir et frottèrent le cadavre avec de l'oseille et de l'huile. Ces soins firent que le corps se

(1) En particulier par tous les forgerons. Depuis leur transformation les oiseaux *latugu kononi* sont censés vivre près du *balanza* et respecter un certain nombre d'interdits : ils ne doivent pas se séparer mais vivre en communauté en dehors des villages. Ils sont responsables du feu : incapables de l'allumer, ils ont cependant le pouvoir, par leur présence, de l'entretenir ou de l'éteindre. Un brin de paille humide s'enflamme quand on l'allume en prononçant leur nom. Ils protègent aussi les potières contre les brûlures. Ils sont considérés comme impurs à cause de la terre dans laquelle ils se creusent des trous et du feu qui est lui-même impur.

1: Dieterlen FA8 Bambara

maintint un certain temps, mais, au bout de dix jours, il se décomposa. La force *(nyama)* qu'il dégagea attaqua d'autres hommes qui moururent à leur tour.

Les parents du défunt vinrent chercher le corps. Ils mangèrent la chair, car depuis le décès, les pierres de tonnerre qui tombaient du ciel ne contenaient plus de noix de karité et ils commençaient à dépérir. Ils emportèrent les os du mort.

Lorsqu'ils furent de retour près de l'arbre, celui-ci leur ordonna de piler les ossements et d'en enduire ses branches mutilées. Il leur annonça qu'il serait désormais inutile de lui donner leur sang; ils ne rajeuniraient plus et connaîtraient tous la mort.

A l'audition de ces paroles, trois hommes tombèrent; quatre femmes qui survinrent subirent le même sort. Les sept cadavres se décomposèrent autour de l'arbre qui avait pris leur vie. Ce fut là le dernier sacrifice.

L'arbre annonça qu'il abandonnait les hommes mais qu'il donnerait toujours des fruits rouges représentant leur sang versé sur lui autrefois. Et depuis il suit un cycle annuel inverse de celui des autres végétaux : pendant l'hivernage il perd ses forces avec ses fruits et ses feuilles. Mais il fleurit en saison sèche, lorsque les grains sont rentrés, comme un être bien nourri et qui ne redoute rien, la récolte étant faite. Portant en lui ses propres sacrifices il n'exige rien des humains.

Après cet abandon, les hommes désespérés se rendirent près d'un torrent pour implorer l'invisible. Mais durant deux ans rien ne leur répondit. Ils commencèrent à dépérir et leur patriarche se rendit auprès de l'arbre pour obtenir son pardon. Il le pria vainement et dut revenir auprès de l'eau. Il entendit alors la voix de Faro et à cause de la force de cette première parole il s'évanouit. Un peu d'eau le ranima, mais il fut effrayé par une ombre noire. Tendant les bras, il pria en disant : « L'arbre a mis l'obscurité entre toi et nous. » Alors l'ombre devint blanche et la fraîcheur de Faro entra dans son corps. Il alla chercher les siens et Faro les instruisit, disant : « Je donnerai la pluie nécessaire aux cultures, les sources, les mares, les torrents, un grand fleuve, le Niger. Mais sachez que toute eau est sainte et doit être respectée. Je ne peux vous soustraire à la mort mais j'y remédierai. » Et il leur enseigna la parole et leur langue.

Au premier des huit vieillards des plus âgés, patriarche qui porta dès lors le nom de *kumabana* (1) il dit : « Tu vas mourir. » Huit

(1) « Conclusion des paroles ». Ce mot signifie également « il n'y a plus de paroles » dans le sens de « en dehors de ces paroles, il n'y en a point d'autres ». Kumabana avait la connaissance complète.

1: Dieterlen FA8 Bambara

jours après, ce dernier, sentant approcher sa fin, se rendit au bord des torrents et dit à ceux qui l'entouraient et qui l'écoutaient respectueusement :

« Nous n'avions pas la parole; par la puissance de Faro, nous l'avons reçue. Voilà que maintenant il nous faut mourir. Je ne m'attendais pas à cette souffrance, à cette tristesse : tous vous connaîtrez la même. »

Un vieillard le questionna, il ne répondit plus. Pensant le ranimer, les hommes allèrent jeter le corps au fleuve où il coula. Le deuxième vieillard voulant le retrouver, se jeta à sa suite. Mais son corps, nombril et nez sectionnés, remonta à la surface de l'eau qui se couvrit de sang. Le corps fut alors transporté et mis dans la fente du tronc d'un baobab. Huit jours après, le troisième vieillard se noya en allant se baigner : l'eau devint rouge à l'endroit de sa chute.

Le quatrième vieillard, voyant cela, en conclut que Faro exigeait des sacrifices. Il fut le premier prêtre du culte qu'il instaura, et que les hommes rendirent au génie depuis ce temps.

Dès cette époque, chacune des espèces animales et végétales se reproduisit elle-même, et les naissances désordonnées des premiers âges cessèrent.

Les femmes fécondées par Faro donnèrent naissance seulement à des êtres humains. De plus, elles mirent au monde non des êtres uniques comme au temps du *balanza* mais des jumeaux à l'image de ceux qu'avait engendrés le génie pour peupler les eaux de la terre.

Les naissances gémellaires furent la règle pendant une longue période jusqu'au jour où les hommes trahirent Faro. Le génie de l'air, Teliko, décida de dominer à son tour la création.

« Le souffle des êtres vivants est à moi, disait-il, tous les bonheurs des hommes viennent de moi à travers le vent. »

« Sans moi nul ne peut vivre, répondit Faro, car pour respirer il faut boire; l'eau est indispensable à la vie. »

Privés d'air et d'eau, les hommes dépérissaient. Ils tentèrent une médiation. Mais Faro la refusa, « car le corps de Téliko, touchant à la terre impure, est chaud et usé par le vent ». Téliko décida alors, dans son orgueil, de se rendre à son tour aux confins et les hommes, croyant qu'il allait être vainqueur, abandonnèrent le Faro pour le suivre. Celui-ci, sûr de sa puissance, attendit que son adversaire eût tenté la traversée des mers. A ce moment il le précipita sur un rocher, le privant de sa virilité et lui brisa le bras droit qu'il avait souple comme tous les êtres à cette époque.

Téliko ayant reconnu sa défaite, Faro jugea les hommes coupables. Il les punit de leur trahison, mais ne les abandonna pas comme avait fait le *balanza*. Il leur octroya tout d'abord les articulations propres au travail manuel auquel ils furent désormais contraints pour assurer leur subsistance. Il supprima la norme de la double naissance et les femmes enfantèrent des êtres uniques, les jumeaux n'étant réservés qu'à de rares privilégiés. Mais il les remplaça par le double *dya* qui, siégeant dans l'eau, fut chargé de veiller sur le vivant et en particulier de faciliter l'accouchement des femmes (1).

Règne de Faro.

Faro, ayant vaincu le *balanza* et soumis Téliko, reprit à son compte la création. Il réorganisa l'univers entier et établit l'ordre dans lequel, encore aujourd'hui, se déroule son fonction-

(1) Dans ses *Notes sur la théodicée Bambara*, Mme S. de Ganay a donné une première version de la création dans laquelle Koni (alias Pemba), conçu comme créateur unique, aurait donné naissance à « deux jumelles dans la substance divine », respectivement Mousso Koroni et Faro, ce dernier envisagé sous son aspect femelle. Cette version est dans la ligne de la pensée bambara qui conçoit la création comme fondée sur la gémellité.

La version donnée dans cet ouvrage présente l'intérêt d'être absolument comparable à celle qui a été recueillie chez les Dogon et compte tenu de l'identité des représentations dans ces deux populations. En effet, chez les Dogon, la pensée créatrice (dieu Amma) ayant formé l' « œuf du monde », le scinda en deux placenta *(me)*, contenant chacun deux jumeaux Nommo porteurs de sa parole et devant respectivement créer le ciel et la terre. Il en est de même pour Faro et Pemba (cf. p. 13). Mais le Nommo de la terre ayant perdu son double femelle fut transformé en animal cherchant désespérément ce double; il en résulta l'introduction du désordre que le Nommo du ciel fut chargé de réparer. A cet effet, il réorganisa l'univers en reprenant à l'autre les paroles qu'Amma lui avait confiées. Chez les Bambara on observe le même rôle de Pemba, Mousso Koroni et Faro.

Pour entrer dans les détails, Pemba et le *balanza* ont leur réplique dans le *yurugu* (Vulpes pallida) et le *senge* (Acacia albida). Mousso Koroni dans l'être femelle Yasigui, jumelle du *yurugu*, représentée actuellement par une dignitaire de la Société des Masques, la *yasigine*. Yasigui, comme Mousso Koroni, a révélé les paroles du créateur, c'est-à-dire la langue du Sigui; elle a circoncis et excisé les hommes et les femmes, enseigné certaines techniques agricoles. Dans les deux populations, la même étoile, Sirius (Dog. *sigi tolo;* Bam. *sigi dolo*), les représente. Faro, androgyne, est comparable en tous points au Nommo, moniteur universel, détenteur du verbe et de la vie. Le *yurugu* et le Nommo ont suivi des périples semblables à ceux de Pemba et Faro. Notamment lors de leur descente sur la terre, le *yurugu*, puis le Nommo ont utilisé une « arche », *koro*, dont les répliques sont le bois *pembele* de Pemba et l'arche *kuru* de Faro décrite par certains initiés (cf. M. Griaule. *L'Arche du monde chez les populations nigériennes*).

Dans les deux populations l'homme « grain du monde », est l'image du cosmos. Le rôle exact de la graine d'*Acacia albida* n'apparaît pas encore clairement dans les deux populations, mais, dans les deux cas, elle est considérée comme une première création avortée.

nement. Répandant sa parole et sa lumière, il nomma et classa toutes choses : « Toutes les choses (de l'univers) sont sous la domination de Faro; huit cents transformations sont en son pouvoir (1). »

Pour mener à bien cette œuvre, il entreprit un voyage de reconnaissance aux confins du monde pour la nomination des points cardinaux.

Il se rendit d'abord à l'est; les êtres qui s'y trouvaient reconnurent sa puissance et sa sagesse. Comparant sa blancheur lumineuse à celle que confère aux cheveux l'âge, à cette région il donna le nom de *koro*, vieux, mot témoignant également de sa qualité d'étape initiale. Il fit de l'est le siège de la mort.

Il alla ensuite à l'ouest. Comme il y faisait sombre, il nomma ceux qui s'y trouvaient *klebi maw* « gens du soleil tombé »; il fit de l'ouest, *klebi*, le siège des coutumes, des belles et bonnes choses.

Il prit ensuite la direction du nord, mettant huit époques à franchir les espaces et les profondeurs. Il nomma le nord *baba* « grand fleuve », car la distance était grande, l'eau profonde et l'endroit difficile. C'est au nord, atteint à la neuvième époque, qu'il établit sa domination et celle de toute royauté.

Il se rendit ensuite au sud où des êtres néfastes qui avaient écouté et suivi les paroles de Mousso Koroni parlaient un langage qu'ils avaient dérobé (2). Ils tentèrent de lui résister, mais il les détruisit en grand nombre. Malgré la soumission des survivants il fit de leur domaine le siège de l'impureté et le nomma

(1) *fêw be be faro ka se kono, yelemani ba kele be a la a fe.*
Le nombre 800 qui est « le bout du compte » exprime ici l'infini. Les unités principales sont 1, 80, 800, etc. dans le compte dit « de l'est » actuellement utilisé par presque tous les Soudanais. 10 reste l'unité secondaire pour la numération de 1 à 79 et se combine avec 80 pour les unités des autres ordres.
Il existe également un compte dit « du Mandé » dont les unités principales sont 1, 60, 600, etc., où 10 reste unité secondaire pour la numération de 1 à 59 et se combine avec 60 pour les unités d'ordre supérieur.
D'autre part il convient de remarquer que le système de chiffraison bambara est vigésimal et qu'il reflète la notion de la personne confondue matériellement avec les 20 doigts de ses mains et de ses pieds, et nantie spirituellement de deux âmes de sexe opposé qui sont chacune de chiffre 10. Celui-ci représente, dans cette spéculation, l'unité par excellence (cf. p. 213, n. 2). Les deux comptes, 60 et 80, dans la métaphysique des Soudanais, sont complémentaires en ce sens qu'ils expriment que l'un, 60, c'est-à-dire trois fois la personne, est mâle, et que l'autre, 80, c'est-à-dire quatre fois la personne, est femelle (sur 3 et 4, cf. p. 5). Dans les populations où seul est couramment utilisé le compte de base 80, le compte de base 60 est encore actuellement employé dans certains rites (notamment chez les Dogon).
(2) Notion du vol du langage analogue chez les Dogon. Cf. p. 26, n. 1.

1: Dieterlen FA8 Bambara

bani « petit fleuve » pour marquer leur faiblesse et leur échec honteux.

Le trajet parcouru fut mesuré en palmes, *sibiri*, l'unité itinéraire étant de vingt-deux palmes (1). Il en fut de même pour la distance séparant les points cardinaux, la hauteur du ciel, la profondeur de la terre.

Dans le même temps il détermina les saisons et fit à l'obscurité primitive succéder l'alternance régulière du jour et de la nuit. Ayant délimité l'espace il instaura le temps.

Ensuite Faro se plaça au centre de l'univers : toujours animé d'un mouvement vibratoire, il décrivit une spirale tournant de droite à gauche jusqu'aux confins, « là où n'y a plus qu'un tremblement de surface ». Puis il revint sur sa route de gauche à droite pour se « placer au point central (2) » d'où il fit le partage des êtres et des choses (3) ».

Le premier ciel, *kaba noro*, est un ciel moins pur que les autres : il y reste, sous forme de nuages, les traces impures du passage de Mousso Koroni. C'est de lui que sort le vent qu'y avait placé Pemba tandis qu'il la poursuivait.

Mais le deuxième ciel, *kaba dye* « ciel blanc » est frais et déjà dans la puissance du Faro. Il est le siège des âmes *(ni)* des hommes et des animaux. Les génies Kwore y séjournent et s'y battent pour permettre le passage de la pluie qui, du haut du septième ciel, descend sur la terre.

Le troisième, *kaba fi*, « ciel noir », est le lieu de repos de tous les génies et le quatrième, *kaba mana*, « mue du ciel», est le miroir des trois autres. Le Faro y tient sa « comptabilité » journalière du monde.

Dans le cinquième ciel, *koblekaba*, « ciel rouge », le Faro rend les sentences contre ceux qui rompent les interdits. Ciel des luttes, des combats, des victoires, auquel sacrifiait le roi avant de partir en guerre, il est aussi celui du sang, du feu, des vents chauds et nuisibles.

Dans le sixième ciel, *suna kaba*, sont conservés les secrets de la situation du monde (4); comme son nom l'indique, il est aussi le ciel du sommeil. Toutes les âmes des génies et des êtres vivants y dorment, chacun ayant une place déterminée. Le sommeil

(1) *sibiri nye*, litt. « œil de la palme ». La palme bambara est une longueur obtenue avec la main ouverte, de l'extrémité du pouce à l'extrémité du médius.

(2) On dit de cet acte, *faro tyema yerē*; ou *faro sigi yoro seleke nani tyela*. « Faro s'est assis au milieu des points cardinaux. »

(3) *a ye klali ke*.

(4) *dyē dyoka gundo be sunakaba la*.

est une purification de l'âme et les rêves sont des directives qui lui sont données par Faro. Les évanouissements, les insomnies, les maladies sont le résultat de perturbations dans le déplacement des âmes pendant le sommeil.

Le septième ciel, *wolo fla kaba*, est le lieu où règne Faro : il est le siège de la domination, notamment de toute royauté. Domaine de l'eau purificatrice, c'est de ce ciel que Faro envoie sur le monde la pluie bénéfique qui apporte aux céréales leur âme.

Le soleil, dont Faro « tient la corde », pénètre le matin dans le premier des cieux et les traverse tous successivement jusqu'au soir lorsqu'il s'abîme dans le septième. Il est le dieu Pemba qui rougit, fatigué de sa course derrière Mousso Koroni. Les étoiles sont ses pores dilatés par l'effort.

L'espace vide, dit *lyema*, qui sépare le ciel de la terre, reste sous la domination de Téliko. C'est le domaine de l'air, des vents, des insectes.

La terre est divisée en sept parties qui correspondent aux sept cieux et qui sont : 1° *dugukolo*, terre, 2° *dugukolo fi*, terre noire; 3° *dugukolo dye*, terre blanche; 4° *dugukolo mana*, mue de la terre; 5° *dugukolo bele*, « pierre de la terre »; 6° *dugukolo noro*, terre molle; 7° *dugukolo wolofla*, septième terre.

Sur terre le Faro créa d'abord les trous d'eau profonde, les gouffres de la mer et des fleuves qu'il hante. Il creusa lui-même le premier puits, les mares et les lits des torrents. Il établit le régime des pluies qui tombent de la septième partie du ciel jusqu'à la septième partie des terres et constituent la purification et la réparation des désordres cosmiques.

Il classa ensuite les êtres vivants. A l'est, les animaux sauvages et domestiques dont les têtes de listes furent respectivement le lion et le cheval; à l'ouest les oiseaux; au nord les poissons ayant à leur tête le *miri* (1), les sauriens et les batraciens; au sud tous les végétaux dont il indiqua le rôle médicinal et purificatoire et qui furent divisés en trois catégories (2).

Les hommes furent également nommés, classés, les races réparties suivant la qualité du sang dans lequel Faro inscrivit le destin. Il détermina les castes, en commençant par les esclaves.

Puis il décida des nourritures propres à chacun et, pour pro-

(1) *Mieralestes Acutidens.*

(2) Ce sont respectivement les herbes, *bin*, ayant à leur tête le *narakala (Digitaria digitata)*; les plantes, *fura*, dont la première est le *sindya (Cassia siberiana)* et les arbres, *dyiri*, divisés eux-mêmes en trois catégories ayant à leur tête respectivement le karité, le baobab et le *nere (Parkia biglobosa)*.

1: Dieterlen FA8 Bambara

téger les espèces des destructions, il indiqua les interdits alimentaires, animaux et végétaux que chaque catégorie d'êtres devait respecter.

Enfin il s'occupa des travaux agricoles. En particulier il donna aux hommes, par l'intermédiaire des forgerons, les huit graines de céréales, créées en même temps que l'homme, mais restées secrètement dans le ciel (1). Ces huit graines devinrent la base des subsistances, et sont le fondement de l'être humain qui porte leur symbole dans les clavicules (2).

Dans l'eau tout ce qui était sur terre fut représenté : les êtres animés par leur double, ou témoin, *dya*, les végétaux et les minéraux par une exacte réplique, qui permirent à Faro de contrôler constamment l'existence et les actes des êtres placés sous sa domination.

En tous lieux il plaça des génies, ses représentants, chargés de veiller à l'ordre universel.

Les eaux futures.

L'ordre de l'univers règne dans l'espace et dans le temps; l'ordre actuel n'en est qu'une phase. Lorsque le « premier ruissellement » recouvrit le sol, Faro ne permit qu'à l'eau primordiale de s'épandre; douze eaux restèrent cachées qui surgiront sur son ordre pour submerger la terre. Les paroles qu'elles contiennent seront révélées et le « monde à venir », pensé par *yo*, réalisé.

Dans l'attente de ces « eaux futures », les hommes doivent se munir d'objets capables de les sauver : les Bozo et certains Bambara ont une pirogue, les bergers leurs gourdes, les tisserands leurs navettes, les femmes leurs tabourets de bois (3). L'arrivée

(1) Un mythe parallèle à celui qui a été recueilli chez les Dogon (cf. M. Griaule. *Dieu d'eau*) fait du forgeron bambara un héros civilisateur, avatar de Faro, descendu du ciel sur une arche, *kuru*, et tenant en main une masse contenant les huit graines de céréales.

Cf. M. Griaule. *L'Arche du monde chez les populations nigériennes.* S. de Ganay. *Notes sur la théodicée bambara*, p. 194 à 196.

(2) Ces huit graines sont les suivantes :

sanɔ, petit mil *(Pennicillaria spicata)*, *kaninge*, gros mil *(Sorghum gambicum)*; *kende*, mil rouge *(Sorghum margariliferum)*, *fini*, fonio *(Digitaria exilis)*; *ɟyɔ*, haricot *(Vigna maniculata)*; *tikaninkuru*, pois; *malo*, riz. La nomenclature des graines varie, mais les mêmes représentations ont cours chez les Dogon. Chez les Bozo, les clavicules sont le réceptacle de huit poissons, lesquels sont représentés par des signes sur l'avant des pirogues. Cf. G. Dieterlen. *Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais.*

(3) Il convient de remarquer que pirogue, *kuru*, navette, *kuruni*, tabouret, *kuruni*, sont de même racine. Le mot *kuru* désigne le globule initial dans lequel descendit Pemba qui devint par la suite le bois *pembele* en forme

des eaux est figurée par un dessin sur ces objets comme sur nombre d'ustensiles d'usage courant (fig. 3).

Ce dessin sert d'armature à un jeu, le *sumangolo*, auquel s'adonnent les Bambara de tous âges et des deux sexes pour « contribuer à la marche du monde ».

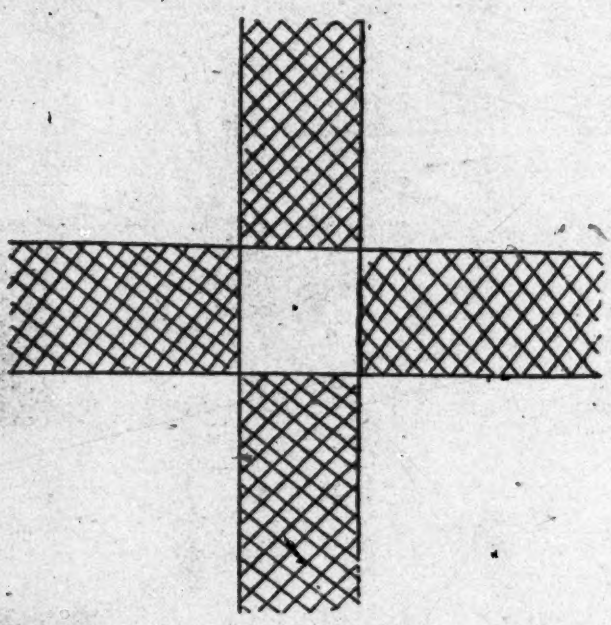


FIG. 3. — L'arrivée des « douze eaux futures ». Le carré du centre représente le monde et ses quatre côtés cardinaux, les bras de la croix l'expansion des eaux. Ce dessin est exécuté sur un très grand nombre d'objets et ustensiles.

Ce jeu porte le nom de l'ancêtre Soumangolo qui voyagea à travers l'univers pour connaître et révéler aux hommes « les situations et dispositions des eaux » *(dyi walew* et *dyi kono few)*. Pendant son périple, « il ne put atteindre aux sources centrales du ciel », c'est pourquoi celles-ci sont restées ignorées des hommes.

d'auge; il désigne également la caisse ou arche utilisée par le forgeron mythique porteur des graines nourricières. Cf. p. 30, n. 1. Le mot *kuru* doit être rapproché de *koro* qui, en langue dogon, a le sens général de caisse, boîte, récipient de bois, auge, pirogue et désigne également dans cette population l'appareil sur lequel descendit le forgeron. Cf. M. GRIAULE. *L'Arche du monde chez les populations nigériennes*, p. 117, n. 3.

Mais il visita « les eaux des angles cardinaux » desquelles émane une vapeur qui détermine les saisons et les températures. Puis il étudia « celles des côtés cardinaux » et demanda à Faro leur ruissellement sur la terre. Il les franchit pour les connaître et en instruire les hommes; on dit : « Soumangolo de la création a montré les mares, fleuves, vieilles mares aux gens et aux choses (1). »

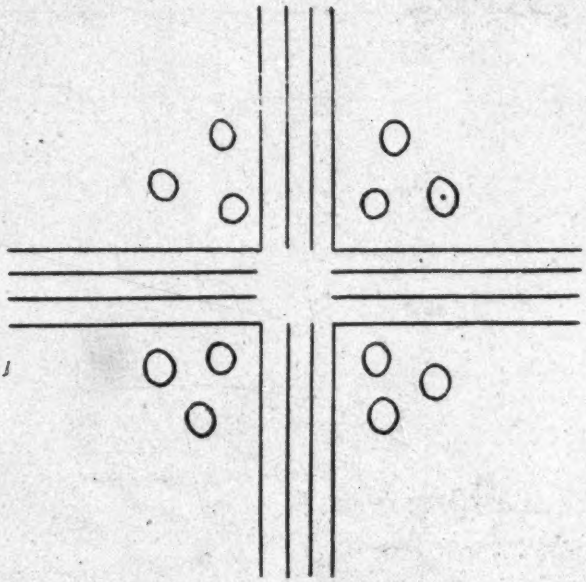


FIG. 4. — Jeu du *sumangolo* symbolisant « l'arrivée des douze eaux futures ».

Le jeu consiste pour le joueur à franchir les trois eaux issues de chacun des quatre côtés cardinaux (2). Le tracé représente

(1) *dali sumangolo ye ko, ba, ko koro kono ko dyira ma ni fêw la.*

(2) Cf. fig. 4. La figure est dessinée sur le sol : le carré central représente l'univers et les branches de la croix les eaux qui émanèrent des côtés cardinaux et qui sont divisées dans chaque branche en trois registres. Trois ou quatre cailloux, suivant le sexe du joueur, sont placés dans les angles.

Le joueur tourne le dos à la figure et chante : « Le petit homme est sorti de la danse; le petit homme, le mauvais homme est sorti de la danse; un autre homme que celui-ci n'a point dansé; que la difficulté de l'eau cesse *(tyeni bwora do la; tyeni, tyendyugu bwora do la; tye were te do ke nin kelenko; dyi geleya ka ta)*. Puis il nomme les trois registres des eaux de la branche de la croix tandis qu'un partenaire les désigne successivement du doigt, en disant : « franchir la mare » *(ko like sumangolo)*, « franchir le fleuve » *(ba like sumangolo)*, « la descente de Soumangolo est finie » *(sumangolo jigi bana)*. Le partenaire retire le caillou immédiatement adjacent à la branche visée et demande : « Est-ce ceci? » *(nin wa?)*. Le joueur doit répondre : « Oui! Soumangolo. » Le jeu est repris de la même façon au

à la fois des eaux qui ruisselèrent autrefois sur la terre comme celles qui s'épandront sur le monde quand Faro en donnera l'ordre (fig. 4).

En attendant ce jour, Faro poursuit son œuvre. Selon la spirale empruntée lors de la réorganisation du monde, il se déplace tous les quatre siècles pour inspecter les confins, puis il revient au point central d'où il surveille et régit l'univers.

point de départ; lorsque l'assistant pose le doigt sur l'emplacement laissé vide, il demande : « Est-ce ceci? ». Le joueur doit répondre : « Non! Soumangolo. » Le second caillou est retiré et, à la même question, le joueur doit alors répondre : « Oui! Soumangolo. » Même chant, même mimique pour aboutir au troisième caillou, qui est enlevé à son tour. Le jeu reprend de la même façon, au même point de départ et on aborde la deuxième branche de la croix. Ceci jusqu'à épuisement des quatre groupes de cailloux placés dans les angles. Le joueur qui a répondu sans se tromper a gagné : il est censé franchir victorieusement « les douze eaux futures ».

Ce jeu a pour effet immédiat de mettre le gagnant dans une atmosphère bénéfique : il augmente ses gains, ses entreprises réussissent. Mais là ne se borne pas son action : il constitue une opération cosmogonique au premier chef. Autrefois on jouait au *sumangolo* pour faire venir la pluie en temps de sécheresse; tout joueur qui le pratique actuellement contribue au fonctionnement actuel de l'univers comme à la réalisation des temps futurs qu'attendent les hommes. Dans certains villages on fête chaque année l'ancêtre Soumangolo en prenant en commun un copieux repas arrosé de bière de mil et en jouant tout le jour au jeu qui porte son nom.

Le *sumangolo* fait partie d'une série de figures, parfois géométriques, qui servent de base à des jeux cosmogoniques de caractère semi-rituel comme celui qui vient d'être décrit ici.

CHAPITRE II

LES REPRÉSENTATIONS

La dualité de *gla*, réalisée dans le microcosme qu'est l'homme par ses deux âmes jumelles *(ni* et *dya)*, se projette dans l'univers sous la forme du couple ciel-terre constitué aux origines par le scindement de l'esprit en deux. Ce couple est représenté par deux puissances surnaturelles, Faro et Pemba, auxquelles s'adressent les principaux cultes des Bambara.

Pemba est à la fois esprit, force et matière. Il est actuellement matérialisé par un bois gravé, symbole du madrier d'où est né autrefois ce qui vit sur la terre, et dont théoriquement chaque famille possède un exemplaire.

Faro, maître du verbe, règne à la fois dans le ciel et dans les eaux qui en sont le reflet terrestre. Au titre de maître du verbe et de réorganisateur de l'univers, de détenteur actuel de la vie, de gardien des âmes, Faro, lumière et vibration, siège dans le septième ciel. Au titre de maître de l'eau, les Bambara le décrivent comme un être vivant, pourvu d'un corps et sujet à des métamorphoses. Il n'en reste pas moins d'ailleurs, pour les initiés, avant tout un esprit supérieur, dégagé des contingences et libre dans l'exercice du pouvoir souverain qui lui a été conféré.

Il est nécessaire, pour bien pénétrer l'esprit de la religion Bambara d'examiner toutes les représentations concernant ces puissances (1).

(1) Quelques auteurs ont sommairement décrit Faro, notamment L. TAUXIER dans la *Religion bambara* (p. 142 à 145) où il cite à ce sujet Mgr Bazin et l'abbé Henry. Ces auteurs n'ont pas décelé le rôle fondamental de cette puissance ni son aire d'extension.

Il convient de rapprocher de ces représentations celles qui ont été observées au Soudan par les missions Griaule; le Nommo des Dogon, le Domfé des Kouroumba, Faro ou Yégou des Boso et qui ont été publiées dans les ouvrages ou articles suivants :

M. GRIAULE. *Masques Dogon*, *Le Domfé des Kouroumba*, Journal de la

[p. 34]

Pemba.

Issu de la vibration primordiale, Pemba fut à l'origine un « globule », *kuru*, qui tourbillonna pour créer la terre. Alors qu'il était tourbillon, une molécule s'en détacha et devint une graine qui, sur terre, germa et donna l'*Acacia albida*. Celui-ci grandit, se dessécha, tomba et il ne resta bientôt plus de lui qu'un billot nommé *pembele*. Ayant créé de sa propre substance un être femelle, Mousso Koroni, il engendra avec elle tout ce qui vit sur terre, à l'exception des êtres humains nés de Faro. Mais à la suite des désordres créés par Mousso Koroni, Pemba dut abandonner le pouvoir et son verbe devint la propriété de Faro chargé de la réorganisation de l'univers.

Pemba fut connu des hommes qui se soumirent à lui sur terre avant de prendre conscience de Faro resté secrètement dans les cieux (1). Ils le révérèrent comme leur dieu et le nommèrent Ngala Pemba, dieu Pemba, ou Koni, pour rappeler son origine et la stupeur provoquée par la création (2).

Le pembele.

Actuellement, Pemba est représenté chez les chefs religieux et les chefs de famille par un billot nommé *pembele*, image du madrier initial (3).

Cet objet est creusé en son centre d'une cavité dite *sele dé* rappelant celle qui est ménagée au fond de la tombe et où est placé le cadavre (4). Sur cette cavité sont gravés trois fois 22 traits obliques; au-dessous d'elle, deux groupes de sept traits séparés en 3 et 4 dans la partie gauche, et 4 et 3 dans la partie

Société des Africanistes, t. XI, 1941, p. 7 à 20. D. Paulme. *Organisation Sociale des Dogon.* S. de Ganay. *Les Devises des Dogon; Le Binou Yébéné.* G. Dieterlen. *Les Ames des Dogon ; Notes sur le Génie des Eaux chez les Bozo*, Journal de la Société des Africanistes, t. XII, 1942, p. 149 à 155. G. Dieterlen et S. de Ganay. *Le Génie des Eaux chez les Dogon.* M. Griaule. *Dieu d'eau.* Mme B. Appia a également publié des observations intéressantes dans *Note sur le Génie des Eaux en Guinée*, Journal de la Société des Africanistes, t. XIV, 1944, p. 33 à 42.

(1) On dit : « Faro est chose du ciel d'en haut; si l'on dit Pemba c'est parce qu'on l'a vu sur terre » *(faro ye sama fè ye; a fo pemba ye a ka yelè ye dugu la).*

(2) Les noms secrets de Pemba sont innombrables.

(3) Le symbolisme du *pembele* résumé ci-après a été étudié par S. de Ganay dans *Aspect de mythologie et de symbolique bambara.*

(4) Cf. p. 193.

droite. Les 22 stries de gauche représentent Pemba créateur, les 22 stries de droite, la transmission de son verbe et de ses pouvoirs au Faro, les 22 du centre « sont le témoignage de la prescience qu'il avait de toutes choses (1) » et l'image des grands travaux qu'il fit à l'aube de la création.

Les deux groupes de 7 stries représentent Pemba, 3 et Mousso Koroni, 4, pour rappeler que Pemba, à l'origine androgyne, « s'est distingué de sa partie féminine afin que ses deux principes puissent s'unir à nouveau comme mâle et femelle pour produire les choses vivantes (2) ».

Le madrier est, de plus, gravé à chaque extrémité de 22 encoches qui sont, à gauche, Pemba et ses paroles, à droite, toutes les paroles confiées aux génies et qui sont encore ignorées des humains.

L'objet dans son ensemble est l'image de l'univers : sa face supérieure, qui supporte les stries, est le ciel; sa face inférieure, la terre; les quatre côtés, les quatre directions de l'espace. Il est aussi la première tombe creusée pour les ancêtres; le *sele dé* concentre « les énergies latentes et agissantes ». C'est là que « le *pembele* se révèle comme pensée en déploiement constant qui, à partir de sa propre substance, s'étire dans le temps pour se confier finalement à Faro sous forme de parole, verbe (3). »

Enfin, le *pembele* résume le mythe de création et d'organisation du monde par les séries de 22 traits dont il est orné, par la dualité exprimée dans la double gravure de 7 stries, par sa forme, qui rappelle celle du madrier primordial, générateur de la vie sur la terre, par le bois dont il est fait qui est celui du *balanza*, autrefois maître de la création.

Tous ces caractères justifient le nom de Ngala, Dieu, qui est donné au *pembele* car il possède en outre toute la puissance et toute la force *(nyama)* de la divinité qu'il représente (4).

Le *pembele* est un autel, garant de la prospérité, de la vie, du patrimoine spirituel et matériel du groupe auquel il appartient. Il en existe différents exemplaires : ceux des familles *stricto sensu*, sur lesquels est découpée la viande consommée par la maisonnée; ceux des sanctuaires qui doivent être obligatoirement marqués des stries symboliques. La planchette utilisée pour l'opération de la circoncision porte le même nom; elle

(1) Cf. S. DE GANAY. *Aspect de mythologie et de symbolique bambara*, p. 192.
(2) Cf. S. DE GANAY, *loc. cit.*, p. 195.
(3) Cf. S. DE GANAY, *loc. cit.*, p. 191.
(4) Cette force est particulièrement active aux angles du madrier et prend alors le nom de *boy nyama*, « *nyama* venimeux ».

rappelle la mutilation de Mousso Koroni sur le *pembele* et l'origine de l'ablation du prépuce et du clitoris chez les humains (1).

Le rôle de Pemba, comme promoteur de la force, *nyama*, qui anime tous les êtres et comme hypostase de la terre est illustré par l'usage rituel que font les Bambara du *pembele* qui le représente.

Après chaque décès, le chef de famille recueille la force, *nyama* qui émane du cadavre et la confie au *pembele* « qui le conserve jusqu'à ce que, dans la parenté, survienne une naissance ». Un rite parallèle octroie au nouveau-né la force de l'ascendant défunt (2).

Au moment des cérémonies se rapportant au grand *pembele* « tous les assistants apportent un petit morceau de viande qui, après avoir été mis sur le madrier, est mangé cru afin que le feu ne détruise pas le *nyama* bienfaisant émané de la divinité elle-même (3) ».

Enfin « dans les cas où il est nécessaire d'obtenir un maximum de *nyama* d'infimes parcelles de bois sont prélevées sur les coins du madrier, là où il concentre sa force... Or, si l'on use de lui abusivement, on diminue d'autant le *nyama* de la terre. On comprend ainsi qu'il soit nécessaire que la force du grand *pembele* soit conservée intacte puisqu'il représente le monde. Aucun rite le concernant n'est célébré par l'homme qui en a la responsabilité hors de la présence du conseil des vieillards. Ses quatre coins ne peuvent être raclés que dans des circonstances qui en valent la peine car, dit l'informateur, le dieu *pembele* ne peut tolérer qu'on les use pour des futilités. Au fur et à mesure que diminuent les coins et par conséquent le *nyama* contenu dans ces coins, il use la terre. Et si la terre perdait son *nyama*, tout serait vidé de sa substance : le mil pousserait mais ses épis ne contiendraient plus de grains... les femmes n'auraient plus d'enfants, n'ayant plus de *nyama*. Les gens ne pourraient plus lutter, privés de forces... La terre subsisterait, mais stérile (4) ».

Le balanza.

L'arbre *balanza*, avatar végétal de Pemba, vaincu par Faro, n'est plus révéré par les hommes. Mais l'attitude des Bambara à son égard et certains gestes à caractères rituels, dont il est par-

(1) Cf. p. 18.
(2) Cf. p. 177.
(3) S. DE GANAY, *loc. cit.*, p. 199.
(4) S. DE GANAY, *loc. cit.*, p. 200.

1: Dieterlen FA8 Bambara

fois l'objet, rappellent le temps où, après avoir étendu sa domination sur la création, il introduisit la mort dans le genre humain.

Dans certaines agglomérations la croyance veut que celui qui se repose à son ombre meure, l'arbre ayant pris son *dya*. Ailleurs, malgré l'avis des hommes qui leur en ont expliqué l'inutilité, les femmes lui font encore des offrandes d'huile de karité : elles se couchent à son pied, simulent la maladie, l'agonie, puis la mort, en souvenir des événements douloureux qui les apportèrent aux hommes; enfin, elles font toucher au sol successivement chacune de leur quatre articulations principales en signe de soumission, avant d'enduire le tronc de l'huile qu'elles ont apportée. Ailleurs encore, pour rappeler qu'autrefois les accouchements avaient lieu près de l'arbre, les femmes enceintes lui sont présentées par leurs maris pour faciliter la parturition.

Les champs qui entourent les agglomérations de la région de Ségou sont couverts d'une grande quantité de *balanza*. La devise de Ségou, relatant l'histoire de la ville, énumère les noms des arbres plantés lors de sa fondation. Cette devise mentionne également *kokuruni* (litt. : petit dos voûté), *balanza* de Banankoroni (pl. I, a) qui est considéré comme l'ancêtre fondateur transformé en arbre. Les vieillards du village viennent chaque année appuyer leur dos sur le tronc et les placenta des accouchées y sont suspendus (1).

(1) Les plantations de *balanza* autour des agglomérations bambara ont attiré l'attention des botanistes. M. G. Roberty, dans *Les Associations végétales de la vallée moyenne du Niger* a étudié leur rôle agricole : « Le Dumosseptum arboreitoides, culture sous les *balanzas*. Paysage artificiel bien défini. Arbres perdant leurs feuilles à la saison des pluies, les reprenant en saison sèche, épineux, régulièrement espacés mais de plantation toujours très ancienne. L'*Acacia albida* perd ses feuilles en juin et les reprend en décembre; ainsi fournit-il de l'ombrage en saison sèche et de l'humus au début de la saison des pluies. Le Dumosseptum lui doit ses villages permanents... La date de l'arrivée au Soudan occidental de cet arbre si utile reste entourée de mystère ainsi que le mode et la date de sa vulgarisation au-dessus des champs cultivés. Il est probable que l'*Acacia albida* ait son berceau en Afrique orientale, quelque part au sud de l'Équateur. Comment est-il venu jusqu'en pays bambara sans perdre le rythme austral de son cycle saisonnier? Quel sultan ou quel agronome de génie a imposé sa multiplication autour des villages bambara? Ces questions restent pour l'heure sans réponses. Il semble démontré par les récits des premiers conquérants européens que de nombreux « tatas », ces énormes citadelles de boue rougeâtre, étaient enclos dans des haies vives de *balanzas* aux troncs jointifs... Il est probable que l'utilisation militaire a partout précédé l'utilisation agricole... Sur celle-ci il ne nous a jamais été fourni le moindre éclaircissement... Nous connaissons assez bien les coutumes agricoles bambaras, aucune ne prévoit qu'il faille multiplier les balanza, les espacer régulièrement dans les cultures, les protéger des chèvres; or, les *balanzas* sont d'âge, de développement et de densité convenables dans la quasi-totalité des cas observés par nous. Il y a là pour un jeune ethnographe doublé d'un naturaliste un bien beau sujet de thèse » (p. 96 et 97).

Les mythes des Bambara répondent aux questions posées par M. Roberty

1: Dieterlen FA8 Bambara

Mousso Koroni.

Mousso Koroni est la terre impure; elle symbolise tout ce qui s'oppose à la lumière : obscurité, nuit, sorcellerie. Elle est aussi l'image de la rébellion, du désordre, de l'impureté et Pemba la poursuivit vainement pour tenter de reprendre ce qu'il lui avait donné : les « paroles » qu'elle avait reçues furent divulguées aux hommes malgré lui.

Si aucun culte ne lui est rendu, aucun sacrifice offert, son nom est cité dans diverses cérémonies et mentionné dans des chants; ses actes sont rappelés par certains gestes des rites.

D'autre part elle est à l'origine de la séparation des sexes réalisée dans le corps humain par l'ablation du prépuce et du clitoris qu'elle pratiqua, après sa trahison sur ceux qu'elle rencontrait. Elle les mettait ainsi dans l'état de rupture où elle se trouvait elle-même, principe femelle, vis-à-vis de Pemba, principe mâle. De plus elle est présente en tout être humain sous la forme d'une force néfaste, le *wanzo*, qu'elle avait communiquée à tous ceux qu'elle approchait, et dont chacun doit être débarrassé par les moyens qu'elle a elle-même instaurés; la circoncision et l'excision (1).

Elle est aussi à l'origine de certaines techniques agricoles qu'elle enseigna aux hommes et chaque année, dans certains villages, elle est représentée poursuivant son périple nocturne, au moment où l'on rentre le grain battu. Une femme âgée, vêtue de haillons les pieds chaussés de sandales dépareillées et portant des calebasses cassées bat la campagne en simulant la folie : elle emprunte l'itinéraire mythique d'ouest au sud et d'est au nord, puis vient s'asseoir près des greniers (2).

Ce sont également ses travaux agricoles et ses allées et venues misérables qui sont reproduits dans un rite enfantin exécuté de nuit pendant les cultures. Un joueur, le *yukuri* ou *danloni* (litt. : petit bossu) portant sandales en guise d'oreilles, bosse au bas du dos, queue d'étoffe nouée aux reins, va quêter de

(1) Cf. p. 64.

(2) Cependant les toutes premières techniques agricoles dites *fyé ti* (litt. : culture du vent) sont rappelées, notamment chez les Bozo, par les semailles à la volée d'un certain nombre de graminées sauvages, puis de céréales, dans des champs dont la récolte est offerte à Faro. Des rites analogues sont célébrés dans certains villages bambara. Les techniques enseignées par Mousso Koroni ont suivi celles « du vent » et précédé celle de la culture du mil.

Sur quelques rites agraires des Bozo, cf. G. Dieterlen. *L'Agriculture rituelle des Bozo*, Journal de la Société des Africanistes. t. XX, 1950.

porte en porte, suivi de tous les incirconcis de son quartier. Il fait mine de cultiver et de piler le grain tandis que ses compagnons psalmodient des chants rappelant les actes mythiques de Mousso Koroni. La tournée accomplie et les cadeaux de mil réunis, le figurant, poursuivi par tous les autres, s'enfuit et disparaît sous les huées.

Mais si cette parodie de culture, avec ses rites et ses chants rappelle les phases de la vie désordonnée de Mousso Koroni, les travaux agricoles dont elle fut l'instigatrice avant le temps sont eux, l'expression éminente de la réparation des désordres dont elle fut la cause. Chaque coup de houe donné par un cultivateur est une plaie infligée à la terre impure, donc à Mousso Koroni; la culture rituelle du mil, noble activité à laquelle doit s'adonner tout Bambara de race, institution que Faro enseigna en son temps, constitue une purification et une remise en ordre du sol (1).

Faro.

Formes de Faro.

Faro fut une « voix » avant d'être réalisé dans un corps. Au titre de maître du verbe réorganisateur de l'univers, il est figuré par une spirale, *munu*, dont il occupe constamment le point d'origine et qui est située au centre des points cardinaux (2). Le déroulement vibratoire de la spirale représente « le déplacement du Faro pour la réalisation de toutes choses dans l'univers ».

Cette image est matérialisée par un couvre-chef de vannerie, *yugu*, à huit spires. Les brins de paille formant les rayons qui maintiennent la spirale symbolisent la vibration; les intervalles, *yugunye*, œil du *yugu*, qui les séparent sont les rayons lumineux, la spirale étant celle du mouvement diurne du soleil « qui se déroule jusqu'au soir ». La régularité des rayons symbolise l'ordre et le classement des êtres et des choses par Faro. L'ex-

(1) *dugukolo be be dyuruma*, « toute la terre est impure ». Mais cette impureté ne s'étend qu'à la terre vierge et l'on dit également; *dyuruma be be dugukolo ka forow sani nyala do*, « toute la terre est impure sauf les champs cultivés ». Le mot *dugukolo* (litt. : os de la terre) désigne aussi bien la terre dans son ensemble que la terre en temps que matière. Les mêmes notions sur l'impureté de la terre ont cours chez les Dogon; *cf.* M. Griaule. *Dieu d'eau*, p. 94.

(2) Ce « point central » qui est également le firmament est dit par les Bambara *sɔ tyema kolo*, litt. : os du milieu du ciel.

1: Dieterlen FA8 Bambara

trémité des brins de paille formant les spires doit rester libre : elle exprime l'extension infinie du domaine et du pouvoir de Faro. Le chapeau est également un masque « qui dissimule le visage invisible de Faro et au travers duquel il surveille le monde (1) ».

La coiffure *yugu* était autrefois réservée au roi qui la portait dissimulée sous un turban. Certains vieillards méritants pouvaient aussi la détenir. Les rites de fabrication, du port de ce couvre-chef, témoignaient de l'importance qui lui était attribuée. En particulier, lorsqu'un vieillard était soupçonné d'une grave faute on perçait son chapeau de quatre trous représentant les points cardinaux puis on l'en coiffait, le soumettant ainsi au jugement de Faro : s'il était coupable, il mourait.

Sous sa forme de génie aquatique, Faro est considéré comme appartenant à la race blanche et son corps est composé mi-partie, de chair d'albinos et mi-partie de cuivre (pl. I, c).

Un mythe relate la formation de son être physique.

Lorsqu'il fit descendre sur terre les eaux ruisselantes, il se manifesta longtemps seulement par sa voix. Il n'avait point de corps et comme il lui fallait une matière propice à son achèvement, il attendait son heure, dans les eaux de la mer.

Le génie ailé Téliko au corps d'albinos, voulut un jour, dans son orgueil et sa jalousie, franchir le monde pour le connaître et le dominer. Faro, averti par le poisson-chien, décida de s'emparer du corps de son ennemi pour compléter le sien. L'albinos, qui volait toujours, se nourrissait de sa propre substance. Il rongea sa chair et ses os furent bientôt mis à nu; la moelle sortit. Elle se transformait en cuivre rouge qui tombait dans la mer et alimentait Faro.

Alors qu'il descendait au ras de l'eau le poisson-chien qui le guettait chanta pour l'attirer. L'albinos, comprenant le danger, remonta au plus haut des cieux pour tenter de poursuivre son vol et d'arriver aux confins. Mais il perdit rapidement ses forces et son *dya* étant tombé dans les eaux, son corps fut saisi par Faro qui, abandonnant le sexe au poisson-chien, compléta son être physique : Sa tête et son tronc furent faits de chair d'albinos; sa queue fut de cuivre ainsi que ses seins « organes essentiels, alimentant et vivifiant le monde ».

La tête de Faro est comparable à celle d'une femme blanche : ses yeux sont noirs et perçants, ses cheveux sont noirs, lisses et longs comme les crins d'une queue de cheval.

(1) On confectionne actuellement un panier de dimensions sensiblement supérieures qui est utilisé par les femmes (cf. pl. I, b).

1: Dieterlen FA8 Bambara

Ses oreilles forment deux trous sans pavillon mais abrités par deux nageoires. Deux colliers de cuivre et d'or, suspendus à son cou constituent des résonateurs qui lui permettent d'entendre tous les sons et toutes les paroles : celui de cuivre rapporte les propos de peu d'importance; celui d'or, les conversations secrètes et les paroles puissantes. Tout ce que recueillent les résonateurs est déposé par Faro dans ses nageoires, qui sont aussi le miroir où se reflète ce qu'ont vu ses yeux, le bon comme le mauvais. Il regarde, ferme les yeux, tire la langue : les images pénètrent dans ses nageoires et s'ordonnent sous l'effet des mouvements réguliers de sa queue. Ainsi, images et sons s'inscrivent chronologiquement et peuvent à chaque moment être remis devant lui « comme une fiche sortie d'un fichier ». Il sait donc quel profit il pourra tirer des choses et des événements.

Comme ses mains, dont la droite est mâle et l'autre femelle, l'extrémité de sa queue est palmée. Sans sexe apparent, la prééminence de la forme féminine qui lui est communément reconnue rappelle qu'il se féconda lui-même pour donner naissance à deux jumelles lors du premier ruissellement de l'eau sur la terre.

Cet aspect qui est lié au problème de l'origine de Faro a fait dans toutes les populations l'objet de légendes et de contes qui, s'ils ont attiré l'attention de l'érudition, présentent un grave inconvénient. Ils sont des versions tronquées, anecdotiques et souvent enfantines de mythes considérables, parfaitement construits et qui sont l'expression d'un dogme.

Deux exemples, l'un peul, l'autre touareg sont donnés ici de ces légendes dont l'intérêt à nos yeux n'est que d'apporter des indications pour la recherche des mythes formant l'armature des représentations.

1° Alors que le Niger n'était encore qu'une rivière étroite et profonde une femme peule enceinte demanda le passage à des pêcheurs bozo qui faisaient traverser ceux qui les en priaient. Ils commencèrent par refuser, prétextant sa grossesse. Comme elle insistait, ils la prirent dans leur pirogue, la déposèrent sur l'autre rive et s'éloignèrent.

Aussitôt qu'elle fut à terre, elle fut prise des douleurs de l'accouchement. L'eau du fleuve tarit à l'endroit où elle était profonde. Une voix en sortit conseillant à la femme de venir enfanter là. Elle descendit dans l'excavation après avoir laissé ses vêtements sur le bord.

De son sexe sortirent d'abord du lait, du miel, des pierres précieuses *(lulu)* qui se déposèrent sur le lait et le miel comme sur

une natte. La femme se tordait de douleur : l'enfant vint enfin, les pieds devant et tomba sur les pierres. Ses mains et ses pieds étaient palmés.

L'eau réapparaissant, elle tenta, mais en vain de s'enfuir. Son mari, accouru au bord du fleuve et qui avait trouvé ses vêtements, la vit trois fois apparaître tenant l'enfant au-dessus des eaux; puis elle disparut entraînée par le flot. Tous deux devinrent des génies Faro.

2° Le village de Siyango, situé à une quinzaine de kilomètres de Nyono, possède un puits naturel très profond et intarissable, dit *ala kolo faro*, Faro du puits de Dieu « ou *Mbata dyi* » « eau de *Mbata* » dont nul ne boit l'eau. Au début de la création une femme nommée *Mbata* vivait seule et sans eau. Elle accoucha de deux jumeaux. Epuisée et mourant de soif, elle sortit de la caverne et s'étant rendue au bord du sable elle pria, demandant à Dieu de mourir, si l'eau lui était refusée. Un génie lui apparut et lui dit : « Dieu te confiera toutes les eaux; mais il va d'abord préparer ta demeure. » Une excavation s'étant produite et s'étant remplie d'eau, la femme y pénétra et fut transformée en Faro. Elle fit alors entrer ses deux enfants dont l'un devint un génie femelle et l'autre un génie mâle.

L'excavation se prolongeait sous terre par une sorte de tunnel et Mbata l'ayant suivi ressortit avec les eaux en un point qui donna naissance au Niger.

L'eau du puits fut bientôt interdite aux êtres humains car si quelqu'un s'y mirait, Mbata prenait son ombre et le faisait tomber. Le cadavre, empruntant le chemin souterrain, sortait dans le fleuve. Ceux qui se jetaient dans l'eau devenaient parfois eux aussi des Faro.

Or Mbata reprit un jour forme humaine et se rendit au marché où elle acheta des tomates. Elle demanda à ceux qu'elle rencontrait ce qu'ils faisaient pour le génie propriétaire de l'eau dont ils avaient tant besoin; elle leur conseilla de lui offrir du cuivre et de l'or et d'égorger au puits des béliers blancs.

Le lendemain, les villageois, pour témoigner de leur reconnaissance envers Faro se rendirent au bord au son des tambours et sacrifièrent l'animal. L'eau enfla, bouillonna et forma un ruisseau qui coule actuellement encore jusqu'au Niger.

La constitution du corps de Faro détermine le comportement des hommes dans les rites célébrés à son bénéfice. Alors que le sang, les tomates, la bouillie crue de céréales, les gâteaux cuits, sont consommés par lui et rendus aux donateurs sous forme de bienfaits matériels (enfants, mil, pluie) ou spirituels (conservation des âmes des vivants et des morts) le contenu de choix des sacrifices ou offrandes, l'albinos et le cuivre sont réservés au génie, contribuent à augmenter ses forces, à stimuler son action.

1: Dieterlen FA8 Bambara

Il les absorbe pour lui-même; aussi dit-on que « le cuivre et l'albinos sont les privilèges sacrificiels de Faro ».

Manifestations de Faro.

Dans le ciel, toutes les manifestations atmosphériques sont la démonstration de la présence et du pouvoir de Faro. La pluie, le tonnerre, le grain, la grêle, l'arc-en-ciel témoignent de son action. La foudre qui éclate dans le *kobleri kaba* est une arme, une petite hache *(sempere ni* ou *dyele dè čini)* qu'il lance du haut du ciel. Le foudroiement est la preuve de son action vengeresse : dans l'arbre, elle atteint le *gecko (ala jugu)* animal néfaste qui, lorsqu'il vit dans les maisons près du foyer, est censé attiser le feu des incendies; dans l'homme elle punit la rupture d'interdit. Les haches de pierre que l'on trouve au point de chute sont recueillies et conservées dans les sanctuaires des autels de pluie pour être utilisées en cas de sécheresse ou au cours des rites saisonniers. On les dépose aussi dans les semences pour que leurs forces, se communiquant aux graines, favorisent la germination.

Sur terre, conçu comme un être unique dont le siège principal est le Niger, Faro a le don d'ubiquité. Pratiquement, les Bambara pensent qu'un génie hante chaque torrent, mare ou puits, chaque calebasse d'eau, chaque goutte de rosée : ils le nomment *dyi ligi*, « maître de l'eau ».

Il prend des formes multiples. Gazelle, on le voit en brousse se nourrir de tomates et d'oignons sauvages. Bélier à toison d'or et porteur d'ornements d'oreilles il circule souterrainement le long des filons aurifères. Femme jeune et séduisante il se rend dans les villages pour séduire les garçons et les entraîner avec lui. Il est la tête du torrent temporaire qui dévale après la pluie; il est le bouillonnement et l'enflement des courants. On le reconnaît dans la vapeur bleutée qui monte au-dessus des mares. Un ruisseau qui s'assèche est signe de sa colère.

Lieux de Faro.

Aux origines, les eaux qui, venues des « sources centrales du ciel », ruisselèrent sur la terre, étaient pures, claires, bénéfiques et « aisées ». Mais à la suite de la trahison de Mousso Koroni et des êtres qui l'écoutèrent, l'impureté se communiqua à la terre :

l'eau qui la recouvrait se troubla, changea de couleur, et devint « difficile ». Elle tarit ou, au contraire, inonda les pays, noyant les êtres vivants.

Actuellement seule l'eau de pluie ruisselante a conservé son caractère, notamment celle de la première pluie qui tombe au début de l'hivernage. Considérée comme purificatrice par excellence, elle est dite *dane sandyi* « eau qui ensemence », car elle apporte leur âme, *ni*, aux céréales; la terre, stérile et « vide », devient pleine et féconde, les plantes renaissent, les animaux et les insectes se reproduisent (1).

Les eaux terrestres, fief de Faro, sont classées en sept domaines distincts, étagés, qui correspondent aux sept parties du ciel et de la terre.

La première, *dyi woyo* « eau bouillonnante » est celle de la surface : elle bouillonne quand le Faro se manifeste et déborde dans les inondations, tête des torrents grossissants sous l'orage. C'est aussi l'eau lustrale pour celui qui vient s'y laver dans un but de purification; c'est elle que l'on puise pour boire.

La seconde, *dyi ble*, « eau rouge », est le cuivre de Faro. Reflet du *koblenkaba* « ciel rouge », elle est comme lui le siège des activités guerrières ou punitives du génie. Eau de colère et d'action vengeresse, il y noie les coupables; par elle il atteint dans leur corps et leur santé ceux qui ne reconnaissent pas son règne.

Dans le *dyi fi* « eau noire », Faro séjourne de préférence : il y conserve ses secrets. C'est à elle que l'on s'adresse pour obtenir une grâce. C'est du *dyi fi* que sortiront les douze eaux futures.

Dans le *dyi sumane* « eau froide », où vivent les poissons, règnent le calme et la félicité. Les *dya* des êtres terrestres y sont conservés.

Si c'est dans le *dyi ble* que Faro noie ceux qu'ils châtient, c'est dans le *madū* (litt. : personne, manger) que pourrissent leurs corps, ou qu'ils sont la proie des poissons.

La sixième catégorie d'eau, *kosira* (litt. : chose de peur) est une geôle : il y place momentanément tout ce qu'il tient sous sa domination.

La septième eau, *dyi wolōfla*, correspond au septième ciel.

Dans le Niger, les lieux habités par Faro portent le nom général de *faro tyin*. Ce sont le plus souvent des dépressions profondes bien connues des riverains, notamment des Bozo;

(1) D'un être généreux et bon, on dit qu'il est comme cette première pluie. On le dit aussi de l'esprit : « l'esprit [est bon comme] la première pluie » (*miri dane sandyi*).

1: Dieterlen FA8 Bambara

parfois une pierre consacrée, placée sur la rive, reçoit les sacrifices offerts au génie.

Le plus célèbre est le lieu dit Souko situé en amont de Koulikoro près du village de Kayo. Le génie du lieu a engendré tous ceux qui vivent actuellement dans le fleuve. Il est révéré à ce titre par tous les pêcheurs Bozo et Somono qui envoyaient autrefois des délégations au sacrifice annuel exécuté à la saison sèche.

Le Faro de Ségou habite le Faka, trou profond situé non loin de la rive droite, face à la ville. La légende veut que le Faka se prolonge de tunnels dont l'un fait communiquer le fleuve avec le Bani, dont l'autre débouche à Dya, et qui furent empruntés par les fondateurs de l'agglomération aux temps mythiques.

Le Faka est placé sous la protection d'un crocodile auquel les habitants offraient chaque année des victimes; au fond du trou se tient un gros *polyo* aveugle et sans écailles que les pêcheurs s'ils le prennent dans leurs filets remettent toujours à l'eau « car il est le portier de Faro ». Autrefois des points noirs en nombre égal à ceux des habitants de Ségou, ainsi qu'une représentation de Faro étaient tracés sur une dalle visible aux plus basses eaux. A cette occasion un albinos était égorgé et les prémices de la récolte offerts au génie.

Le jour du marché de la ville une calebasse pleine d'eau puisée au fleuve, dite *fle ndinye faro*, est placée non loin de la rive où viennent aborder les pirogues. Boire une gorgée de cette eau équivaut à sacrifier au génie. Le buveur donne une aumône de cauris au mendiant qui a puisé, car « jamais l'eau [de Faro] ne se vend ni ne s'achète (1) ».

A Sama le *faro tyin* est une sorte de couloir naturel situé dans des rochers qui bordent et surplombent la rive gauche du fleuve.

Les mange-mil qui y nichent, en s'envolant, préviennent de la sainteté du lieu les piroguiers qui s'arrêtent alors pour prier. Ils jettent en passant une offrande et ceux qui ont rompu un interdit se purifient en se lavant. Chacun montre au génie ce qu'il transporte avec lui. Deux arbres voisins du lieu, dits *faro sõndyiri* « arbres du sacrifice de Faro » servent à attacher au crépuscule les bœufs blancs qui seront jetés vivants le lendemain au fleuve, avec de la bouillie de mil et des noix de cola. Au fond du passage, sur une paroi assez lisse, la représentation de Faro décrite plus haut était exécutée chaque année au cours de la cérémonie célébrée par la société du Komo.

(1) *ma ti dyi fere ma ti dyi sõ*. Cf. pl. II, b.

1: Dieterlen FA8 Bambara

Faro hante également les mares et les puits. Au village de Nango un puits naturel fut révélé à un chasseur par un bélier blanc sortant d'un épais fourré. L'agglomération fut construite après la découverte du trou d'eau où les habitants rendent un culte au génie.

Au village de Siyango l'eau du puits, où réside Faro, est interdite mais le lieu est le siège de toutes les cérémonies religieuses qui intéressent les habitants du village. Les nouveaunés y sont présentés, les décès et les mariages annoncés. Les malades sont traités par l'eau du puits qu'on leur fait boire et avec laquelle ils procèdent à des ablutions. Chacun offre annuellement un animal de son troupeau qui est jeté vivant dans l'excavation. Enfin les condamnés à mort étaient exécutés par noyade au même endroit.

Auxiliaires de Faro.

Dans les ciels, l'espace, la terre, sur les arbres et dans les rochers des montagnes, Faro a placé des génies, ses représentants qui veillent à la bonne marche des choses. De plus, il est accompagné d'auxiliaires qui participent à ses travaux.

Le plus important est son « secrétaire », le *bolokuruni*, forgeron manchot de race noire, qui vint vivre auprès de lui après avoir perdu l'usage de ses mains.

Ce forgeron vivait sur la terre dans un temps où les artisans, ignorant l'usage des tenailles, saisissaient le fer rouge à pleine main pour le présenter sur l'enclume. Parvenu à un âge avancé, celui qui devait devenir le compagnon de Faro et qui pratiquait encore son art, eut un jour les deux poignets brisés par le marteau d'un apprenti maladroit. Fou de douleur, il courut au fleuve et s'y jeta pour calmer sa souffrance. Faro, voyant que, dans son malheur, il avait eu recours à lui, en eut pitié et le garda près de lui. Son corps ne fut jamais retrouvé et un devin apprit à ses proches le sort heureux du disparu.

Le *bolokuruni* accompagne Faro et le seconde dans son incessant travail : c'est lui qui consulte le registre des nageoires sur lesquelles tout s'inscrit. « L'image demandée est renvoyée des nageoires dans la pupille du génie que le forgeron regarde. » Reflétée dans l'œil du serviteur, l'image est utilisée par lui selon les ordres qu'il reçoit. C'est ainsi qu'il vérifie chaque jour le compte des créatures vivantes et mortes.

a) L'*Acacia albida* dit *kokuruni* (Banankoroni).

premier plan, paniers en paille spiralée dite *yugu* (Marché de Ségou).

PLANCHE I

c) Dessin représentant Faro (Sama).

[FACING p. 48]

Parmi les animaux, nombreux sont les auxiliaires du génie. Sa messagère aérienne est l'hirondelle qui ne se pose jamais sur la terre impure et dont les ailes, représentées sur le bonnet des anciens, symbolisent les paroles qu'elle transporte. Le dard du scorpion est l'arme donnée par le Faro aux jumelles primitives : quiconque attaque ou blesse un jumeau est piqué par cet insecte. Le crocodile est l'exécuteur de ses hautes œuvres; il tue les coupables en rupture d'interdit ou chasse des bords du fleuve les indésirables. Le poisson sans écailles dit *kokoni* dirigea le premier ruissellement sur la terre (1). Le *tneni* (2) constitue « l'ordure » de Faro que certains sont chargés de balayer (3). Le minuscule *miri* (4), « mère des poissons », est considéré comme le formateur et le surveillant de tous les poissons. On associe son nom à toutes les prières qui sont récitées sur les eaux. Le *dodo* (5) est le messager de Faro dans les eaux et transmet ses ordres et ses directives; le *polyo* (6) enfin sert de portier et contrôle ceux qui veulent pénétrer dans le domaine du génie.

Certaines plantes sont en rapports permanents avec lui. Le *yayale* (7) « l'herbe de Faro », poussa sur le tertre où naquirent les jumelles mythiques. La tomate, *ngoyo* (8), est assimilée au sang : elle porte en germe l'embryon car ses grains sont multiples de sept, chiffre de la gémelléité. C'est par elle que le Faro féconde les femmes car elle possède comme les humains et les animaux un *ni* et un *dya*. Quand elle fleurit double, les deux tomates jumelles sont données aux femmes afin qu'elles accouchent de jumeaux. Si le fruit est unique sur sa tige, on le fend en deux pour le cuire et le manger, ce geste ayant pour but de le séparer symboliquement de son *dya* qu'on renvoie ainsi à Faro (9).

Dans chaque village on cultive un ou plusieurs petits champs de tomates, dits « champs de Faro » ou « champs des jumeaux » : les fruits sont réservés au culte du génie (10).

(1) Cf. p. 14.
(2) *Alestes nigrilineatus.*
(3) Les ordures ont leur emploi dans la vie religieuse. Cf. p. 201.
(4) *Micralestes acutidens.*
(5) *Tétrodon fahaka.*
(6) Le *polyo fi* est *l'Heterobranchus longifilis*, le *polyo bla* est *l'Heterobranchus bidorsalis.*
(7) *Andropogon (Hyparrhenia) hirtus.*
(8) *Lycopersicum cerasiforme*, tomate indigène (pl. II, a).
(9) On ne cuit que les végétaux dont on ne tient pas à conserver les principes spirituels, car « cuire c'est briser l'âme ».
(10) Sur l'emplacement de l'ancien village de Soroba, au bord d'une mare située près de l'agglomération actuelle, on peut observer deux champs de tomates rectangulaires consacrés aux jumeaux, quatre champs carrés consacrés aux jumelles du village. Chaque année, une cérémonie réunit les vil-

a) Les tomates *ngoyo* (Marché de Ségou).

PLANCHE II

b) La calebasse d'eau de Faro (Marché de Ségou).

[Facing p. 49]

Tous les métaux appartiennent à Faro. Les sept principaux sont les suivants : le cuivre rouge (mâle), le cuivre jaune (femelle) l'or, l'argent, le fer-blanc, le fer noir. Le cuivre vient du cinquième ciel *(koblenkaba)* : il descend à chaque coup de foudre et, avec les « pierres de tonnerre », pénètre dans le sol. Il fut découvert par un devin au fond d'une mare tarie par rupture d'interdit. Du fait de son origine céleste le cuivre représente « les sons du Faro » : ceux-ci s'enroulent autour des boucles spiralées de ce métal que chacun porte aux oreilles et pénètrent dans les tympans, permettant ainsi d'entendre les paroles. L'or joue un rôle dans la confection de certains autels *(boli)* auxquels il confère force et stabilité.

Les sacrifices exécutés avec ou sur le cuivre ou l'or ont un effet contraignant sur le génie car ils sont de même essence que lui.

Nulle femme ne traverse le Niger, portant des bijoux de cuivre ou d'or sans ouvrir ses bagages par déférence, car « toutes les parures sont celles du génie » et doivent souvent, après la mort, lui revenir.

Tous les métaux ont pour interdit le beurre de vache, matière huileuse qui ne laisse pas pénétrer l'eau.

Les cauris, coquillages répandus dans toute l'Afrique Noire et servant de monnaie, seraient venus de l'eau profonde où il conserve sa fortune : Faro « dort sur un lit de cauris ». C'est leur origine qui explique leur rôle et la valeur à la fois économique et religieuse qui leur est attribuée.

La terre noire des rives du fleuve, *bogo fi*, comme celle que l'on trouve au bord de la mer aux endroits sablonneux, contient la force du génie et est utilisée dans de nombreux rites. Comme enduit au bas des murs intérieurs des habitations elle symbolise sa présence au sein de la famille. Elle sert à décorer les bonnets des circoncis (1). Si l'on est loin du Niger ou de tout point d'eau, c'est s'adresser à Faro que la prier.

Parmi les hommes, certains occupent vis-à-vis du génie une place privilégiée. Les premiers sont les huit ancêtres mythiques dont l'aîné est Koumabana. Ils reçurent la parole du génie, la transmirent à leurs descendants, expliquèrent, avant de mourir, le nouvel ordre des choses et instituèrent le culte.

Ils sont actuellement encore révérés comme les prototypes de

lageois au bord de la mare : les devises des jumeaux sont récitées, ainsi qu'une prière, suivie d'ablutions.
Les fruits récoltés sont écrasés en offrande au génie sur le tronc d'un arbre voisin.

(1) Cf. p. 180, fig. 14.

1: Dieterlen FA8 Bambara

l'être humain dans sa nouvelle condition. Avec l'immortalité l'homme a perdu la nourriture céleste qui suffisait jusqu'alors à son existence. Les articulations qui lui ont été octroyées le consacrent au travail manuel dont les techniques lui ont été enseignées progressivement. D'autre part, dans le domaine spirituel apparaît aussi un profond changement. Dans les temps primitifs, l'homme vivait d'une existence quasi animale et dépourvue de responsabilité. L'abandon par le *balanza* lui apporta la souffrance et la mort mais avec elles se développe sa conscience, symbolisée par la « parole » de Faro. A côté de la mort, de la maladie, des chagrins, des mauvais instincts, du dur labeur des jours, apparaît aussi le sentiment que l'homme a de sa personne, de sa place dans un univers ordonné, régi par Faro, s'opposant au chaos primitif.

Les huit ancêtres enseignèrent aux hommes à révérer Faro, à lui demander tout ce dont ils avaient besoin, à le remercier de tout ce qu'ils recevaient. Aussi leur nom est-il invoqué dans la plupart des prières et les épisodes de leur vie relatés aux jeunes auxquels on donne en exemple leurs travaux.

Il convient aussi de mentionner la situation particulière des Bozo issus des jumelles mythiques, filles du génie (1). Cette origine les habilite dans de nombreux cas à intervenir auprès du génie, là où d'autres sont impuissants. Nés jumeaux du maître de l'eau, les Bozo n'ont point subi la souillure due à Mousso Koroni dont sont affectés tous les autres hommes. De ce fait ils ont la possibilité d'entrer en communication avec le génie au fond des mares ou dans le fleuve, d'aller rechercher les corps des noyés. Le droit de pêche qu'ils tiennent de lui ne fut jamais discuté par les conquérants qui s'installèrent au bord du Niger à la période historique.

De nombreux articles ou essais ont déjà été publiés sur les Bozo. Leur langue et les techniques de la pêche qui leur sont propres ont été étudiées. Mais les enquêtes sur leur religion, sur la notion qu'ils ont de leur personne, s'avèrent très difficiles, en raison d'une part de leur apparente conversion à l'Islam, et d'autre part de leurs réticences dès que l'on tente d'aborder leur système traditionnel. Cet apport serait cependant indispensable à l'érudition pour aborder l'étude de certains aspects des métaphysiques soudanaises notamment celles des Bambara et des Dogon. Dans ces deux populations les mythes mentionnent l'apparition des Bozo sur terre en même temps que commence

(1) Cf. p. 14, note 7.

à s'exercer l'action de Faro, le tout coïncidant avec le développement des techniques chez les Bambara et de la « troisième parole » des Dogon (1). De plus, les rapports dits de parenté à plaisanterie qu'ils entretiennent avec les Dogon et qui se placent à l'origine de tout un système d'alliances tribales et intertribales illustrent bien l'importance des représentations qui leur sont conférées (2).

Faro, s'il en a besoin, entraîne dans sa demeure aquatique les femmes ou les jeunes filles : nombre de disparitions au cours de traversées en pirogues lui sont attribuées.

Autrefois, chaque année, une jeune fille vierge, désignée pour sa beauté par les griots de son village, devenait l'épouse et la servante de Faro. Elle était le plus souvent consentante, et fière de devenir son éternelle compagne. Au jour dit, parée de ses plus beaux bijoux, on l'amenait au milieu du fleuve et on l'y jetait en priant le génie d'accorder sa protection au village et de donner la pluie pour les récoltes futures.

Interdits de Faro.

Tous les ressortissants de Faro, en pratique les Bambara des deux sexes, et à tous les âges, sont tenus de respecter un certain nombre d'interdits.

La terre noire *bogo fi* des bords du fleuve qui est utilisée rituellement dans de nombreux cas, serait excellente pour la fabrication de la poterie : les potières ne peuvent cependant l'utiliser à cause du noircissement acquis pendant la cuisson. Aucune poterie ayant été au feu ne doit être lavée dans les lieux hantés par le génie (3).

Le beurre est en beaucoup d'endroits l'interdit de Faro et ne saurait être conservé dans l'eau (4).

Nul ne traverse le fleuve sans ouvrir son bagage et présenter à Faro l'or, le cuivre ou les aliments qu'il possède. D'une façon générale d'ailleurs, le port des métaux est illicite aux endroits hantés par le génie.

L'interdit principal est le sang menstruel dont le flux fut originellement provoqué par les fautes et l'impureté de Mousso

(1) Cf. M. Griaule. *Dieu d'eau.*
(2) Cf. p. 83, note 1.
(3) A Ségou, de nombreuses noyades sont attribuées à la rupture de plus en plus fréquente de cet interdit.
(4) Cet interdit est lié aux rapports de Faro et des Peuls, qui n'ont pas encore été éclaircis par l'enquête.

1: Dieterlen FA8 Bambara

Koroni. Aucune femme en état de menstruation ne doit se rendre aux lieux qu'habite Faro; aucune ne doit y puiser de l'eau, y laver le linge ou du matériel culinaire, y procéder à des ablutions. De plus, tout homme dont la femme est dans cet état doit s'abstenir de paraître aux cérémonies religieuses, ou, s'il est prêtre, d'exécuter les rites.

Dans cette région de l'Afrique comme dans bien d'autres les menstrues sont conçues comme l'écoulement nécessaire d'un sang vide, devenu impur pour n'avoir point contribué à la formation du fœtus dont toute femme porte l'embryon dans son sein (1). Privé de la force essentiellement fécondante de Faro, contraire à son action génératrice, ce sang est néfaste et tout ce qui l'approche ou le rappelle exclu des rites.

Caractère, rôle et action de Faro.

La toute-puissance, l'omniprésence, la bienveillance de Faro sont les caractères principaux de son action dans la création. Tout dépend de lui chez les êtres animés, inanimés, dans le temps et l'espace.

Cette domination de l'univers est vivement sentie par les Bambara qui disent que « Faro ne s'arrête ni jour ni nuit dans son incessant travail ». Il veille à la bonne marche de l'ordre qu'il a instauré et qui demande une attention constante. Son temps est partagé : de l'aube au soir, il s'occupe de la terre et de ses habitants; le travail des douze heures qui suivent est consacré aux animaux aquatiques et aux membres de sa propre famille. La procréation dépend de sa volonté; c'est lui qui, dans le ciel et dans l'eau, détient la vie physique et les principes spirituels des êtres : âme et force vitale. Dans un ordre voulu, que les humains d'ailleurs favorisent par l'observation des lois édictées, il entretient cette vie et fait selon un rythme régulier participer des corps neufs au fonctionnement de l'univers. Les âmes se réincarnent, assurant la continuité des forces spirituelles dans le monde. La même puissance préside à tous les actes de la vie individuelle et sociale : naissance, circoncision, excision, initiation, mariage, travaux agraires, voyages, guerre ou paix.

A travers tous les développements de la vie individuelle, c'est Faro qui maintient l'intégrité physique de l'homme; il lui donne la santé, nécessaire à son action. La maladie est toujours

(1) Cf. G. Dieterlen. *Mécanisme de l'impureté chez les Dogon*, Journal de la Société des Africanistes, t. XVII, 1947, p. 82 et ss.

considérée comme une déperdition de forces qu'il convient de redemander à Faro. Maître souverain de la vie des hommes il peut la leur retirer.

A la mort, il reprend les principes spirituels du défunt et les conserve dans l'eau pour les réintégrer dans un autre corps, utilisant ainsi des forces éternellement réemployables. Le produit de la « mue », *mana* ou *folo*, des âmes qui restent dans les autels sont des témoins pour lui qui vérifie constamment le compte des vivants et des morts dont il est le gardien.

Sur terre, les hommes lui sont redevables de tout ce qu'ils possèdent. Il leur a donné le langage, expression de la pensée et leur en a enseigné l'usage les mettant en garde contre l'abus et le mauvais emploi des mots.

Les techniques, autre expression des « paroles de Faro » si nécessaires à leur vie depuis qu'ils sont obligés de subvenir à leur existence leur ont été révélées par le génie. Il les a aidés de son pouvoir souverain, soit en leur donnant directement l'outillage nouveau, soit en inspirant à certains d'entre eux l'observation des faits les mettant à même de développer une technique nouvelle. Ainsi, il remit directement aux Bozo les filets de pêche qui permirent la prise de la première nourriture animale attestée, le poisson, alors qu'il favorisa chez les Bambara la découverte du tissage par l'observation d'une toile d'araignée.

Il donna aussi aux hommes certains grains qui furent à l'origine de la culture. Ainsi le coton et le fonio, connus tous deux avant le mil et les autres céréales.

Propriétaire des cauris et des métaux, il est le maître des richesses et il les distribue selon son bon plaisir. Mais celui qui possède du métal précieux en est redevable à Faro et lui doit une part de ses gains : c'est pourquoi nombre d'offrandes lui sont faites en jetant au fleuve de l'or ou du cuivre.

Son action est fondamentale en ce qui concerne la principale activité des Bambara, le travail agraire. Tout homme digne et noble doit cultiver pour l'honorer. Chaque coup de houe est une plaie, une blessure faite à la terre et un châtiment de son impureté. Chaque coup de houe, qui humilie Mousso Koroni, est une purification de la terre. Faro veille sur l'âme et la force vitale des graines; lui seul peut donner la pluie nécessaire aux germinations, car elle contient l'âme, *ni*, des céréales, comme l'eau des mares et des ruisseaux que l'on recueille en cas de sécheresse.

Le mil prend son âme dès qu'il reçoit l'humidité de la terre, et, dès lors, il accompagne les étapes de sa germination de paroles qui, à l'origine du monde, pouvaient être entendues. Dès récep-

tion de l'eau de pluie, le grain se fend et dit : « Je suis situé. » Puis le germe sort de terre avec la parole : « Que je sois protégé. » Enfin la croissance de la tige est accompagnée de la troisième parole : « Que je sois obéi (1). » Il conserve son âme jusqu'à pleine maturité, moment où il est récolté. Quand le fer du moissonneur coupe l'épi ou la grappe, la plante envoie son âme dans le domaine de Faro en disant : « Le fer est l'interdit de mon grain, âme! pars dans la maison d'eau (2). » Ainsi privé de son âme, le mil est propre à la consommation et il dit : « Si je n'étais mort on ne pourrait me manger; ma race ne peut se perdre; que je sois ou non mangé, rien ne peut me diminuer car mon âme est dans l'eau (3). »

De nombreux rites agraires ont pour objet de s'assurer la protection de Faro. Les prémices qui lui sont offertes sont d'une qualité qui témoigne de l'importance de son action. C'est en somme une remise qui lui est faite en remerciement de la récolte passée et en prévision de celle à venir.

Il est aussi pour les artisans le gardien de leurs techniques. Le premier ouvrage d'un jeune apprenti forgeron, le premier fuseau d'une fileuse lui sont apportés : l'individu, par ce geste, lui confie à la fois son travail et son habileté manuelle. Faro, ayant vu son œuvre, ne permettra pas qu'il oublie ce qu'il a appris, et l'aidera à parfaire son tour de main.

Faro est un juge. Celui qui enfreint les règles qu'il a fixées tombe sous le coup de son juste courroux : les noyés ou les foudroyés sont toujours des individus en rupture d'interdit. La plupart des cas difficiles lui sont soumis par les hommes en dernier ressort. Par l'intermédiaire des agents des différents rites, comme par ceux des devins, il répond aux demandes, il « résout les paroles ». La plupart des prières lui sont adressées et dans bien des cas son nom termine les invocations. Il est partout présent, partout invoqué et le siège de sa domination, comme de toute autre, est le septième ciel auquel les Bambara s'adressent en disant : « Septième ciel, tu es grand, tu es long; ton ouest est rouge; ton est est blanc; ton nord est grand; ton sud est noir; septième ciel, tu es le roi des sièges parmi les sièges, tu es le grand générateur de la domination des dominations, tu es le grand découvreur de tous les secrets, tu es la source de toutes

(1) Ces trois formules se notent : *ndyora, nga kolosi, nga bunye.*
(2) *neke ye nkise lne ye, ni, ta dyi so la.*
(3) *ni ńa sale te nti dū, n šia tise ka tunu, ndunaw ma dūn wo, fē le bwona, ni be dyi la.*

les fortunes, tu es le lieu où l'on ne peut tarir le bien commun; source de toutes les choses, délivre-moi du péché (1). »

Pemba et Faro, principes complémentaires, sont issus tous deux de l'esprit, *miri*, aux origines de l'univers. Si l'on envisage l'aspect psychologique de leurs représentations, on conçoit que, malgré l'antériorité du rôle de Pemba, les Bambara puissent dire parfois « Faro est l'aîné ». Car il représente dans le microcosme humain, la volonté et la sagesse venant contrôler les pulsions de l'instinct sexuel symbolisées par la prolificité du *balanza* les violences et les désordres de l'affectivité exprimés par le vertigineux voyage chtonien et la folie de Mousso Koroni. L'opposition des sexes, réalisée dans le mythe par la séparation corporelle de Pemba et Mousso Koroni, leurs désaccords et leurs querelles, source de tous les désordres cosmiques, sont compensés par l'accord harmonieux et l'union, établis par Faro dans son androgynéité. Faro est la vibration gémellaire qui, désormais, ordonne l'univers; il est la raison et la mesure opposée à la force trop écrasante du *balanza :* il est la lumière de l'esprit qui triomphe de l'obscurité et des tâtonnements primordiaux.

(1) *wolo fiã kaba, i ka bo, i ka dyã, i kle bi ka ble, i koro ka dye, i baba ka bo, i bani ka fi; wolo fiã kaba, siki yoro u la sikiyoro masa, fanga u la fanga ba sindi, gundow be ladyele fara be, nafolo be ladyele boyoro, dyĕ wari dũ bali yoro; ko be boyoro, hake tonye.*

Cette prière est récitée par le chef de famille pendant un accouchement, lors d'une grave maladie ou d'un décès. Elle intervenait également lors des rites d'intronisation des rois et des chefs.

CHAPITRE III

LA PERSONNE

Les Bambara conçoivent l'homme *(homo)* comme le principe de la nature. Il est « le grain du monde » et, à ce titre, le reflet de la totalité des êtres et des choses, dans leur essence et leur situation. Comme l'univers, l'homme est vie, et comme lui « il est maintenu par l'attraction des angles cardinaux ». Univers et homme sont la condition l'un de l'autre : l'ensemble des choses soutient l'être humain en ses lieux et places et le fait persévérer en lui-même. L'homme, à son tour, est base, raison d'être, cause de l'univers, par la conscience et la connaissance qu'il a de lui-même.

C'est ainsi que le principe de dualité, contenu dans la pensée créatrice aux origines et réalisé dans l'univers par le ciel et la terre, se reflète dans la personne. L'être humain témoigne dans son corps de la séparation des sexes nécessaires à la multiplication de l'espèce, séparation exprimée dans le mythe de Pemba et Mousso Koroni et qui comporte les désordres, les difficultés, les conflits qu'implique une telle situation. Mais il réalise par ses âmes jumelles leur union idéale, exprimée dans le mythe de l'androgynéité de Faro.

En outre ces personnalités mythiques sont présentes en l'homme : Faro par le *ni* et le *dya*, Pemba par le *tere* et le *nyama*, Mousso Koroni par le *wanzo*. On peut dire également que les périples de ces êtres et leurs poursuites dans le temps et les régions mythiques sont l'expression des états psychologiques de l'homme comme des recherches et des combats intérieurs qu'il mène pour se situer en lui-même et par rapport à la création. C'est dire qu'ils sont l'expression de la prise de conscience de soi. Toute l'attitude religieuse et sociale de l'individu témoigne de ce jeu de forces diverses, entre lesquelles il doit maintenir l'équilibre et l'harmonie.

Dans ce chapitre sont examinés successivement les éléments composant ou déterminant la personne : les principes spirituels *(ni, dya, tere, nyama, wanzo);* les parties du corps humain qui sont en rapport avec eux; certains attributs sociaux de l'individu (prénom, nom, devise, interdit). Enfin est considéré le rôle cathartique de l'institution de la parenté à plaisanteries fondée sur la notion de gémellité.

I. — Les principes spirituels (1).

A. — L'âme, *ni*, et le double, *dya* :

Faro détient le principe de vie dans l'eau, son domaine, élément fécondant par excellence. Dans les corps des êtres, ce principe siège dans le sang. Le sang des sacrifices offerts au génie, ou à leur défaut le suc de la tomate, avatar du sang, constituent un apport au réservoir de vie que contrôle Faro, vie qu'il redistribue sous toutes ses formes dans l'univers. L'eau est l'élément privilégié dans lequel peut indéfiniment persévérer la vie. Ailleurs, elle ne se maintient que si l'eau vient l'alimenter.

La fonction créatrice de Faro est matérialisée par l'absorption d'une tomate par chacun des époux avant les rapports sexuels, acte qui s'accompagne de la récitation d'une prière. Le suc des fruits, qui contient le corps du futur enfant, transmet la vie selon le mécanisme suivant :

Faro reçoit des offrandes de tomates cultivées rituellement dans des champs consacrés, comme le sang des victimes égorgées en son nom au-dessus des eaux. Sang et suc, répandus dans l'eau, agent de la fertilité, sont recueillis par l'hirondelle, messagère aérienne; libérés dans l'espace, ils reviennent au sol avec la pluie fécondante et pénètrent les graines des tomates qui contiennent ainsi une parcelle génératrice.

Après l'absorption des fruits par les conjoints, un embryon au corps lisse, aux membres souples, est formé dans le sein

(1) Quelques remarques sur les principes spirituels des Bambara (en particulier sur le *dya* et le *nyama*) ont été réunies dans le chapitre intitulé : Théorie des âmes, par Tauxier. *La Religion Bambara* (p. 14 à 25) où il fait état des travaux de l'abbé Henry et de Ch. Monteil. Une partie des observations consignées dans le chapitre qui suit ont été résumées par l'auteur dans la *Personne chez les Bambara* et dans *Note sur le* tere *chez les Bambara.*

Il convient de rapprocher ces études sur les principes spirituels de celles qui ont été faites chez les Dogon et exposées par M. Griaule, S. de Ganay et l'auteur dans *Masques Dogon, les Devises des Dogon, les Ames des Dogon.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

maternel. C'est à ce moment que les époux consomment l'acte sexuel au cours duquel la femme « prend en elle le corps entier de son mari » : le haut par les yeux, le bas par le sexe. La semence masculine, qui siège dans les sept articulations principales (genoux, coudes, chevilles et colonne vertébrale), les transmet à l'embryon. Le corps, originairement semblable à celui du génie, devient alors celui d'un être humain.

L'octroi par le génie des forces spirituelles s'accomplit lorsque l'homme s'est uni deux fois à son épouse. Si la femme n'accouche que d'un seul enfant, c'est que, lors de la seconde union, l'homme a façonné le double du premier germe et qu'il ne lui a pas été permis de procréer des jumeaux.

Faro dispose de la vie et de la nature de l'enfant. Il décide de tout ce qu'il sera et fera et détermine son destin dès le moment où le germe est mis par lui dans la matrice. Le fœtus se développe ensuite sans modification jusqu'à la parturition, époque à laquelle il recevra les principes spirituels, âme, *ni*, double, *dya* qui seront siens sa vie durant. C'est alors qu'interviennent les rapports internes que chaque individu entretient avec le groupe social auquel il appartient. Si Faro donne à chaque enfant un corps neuf, en revanche il anime ce corps de forces spirituelles puisées au réservoir familial. Le nouveau-né est l'héritier direct du *ni* et du *dya* d'un défunt, précisément de celui qui est mort immédiatement avant sa naissance et quel que soit son sexe (1).

Le décès avait, en effet, pour conséquence de séparer du cadavre les forces qui l'animaient : le *ni* avait été, par des rites appropriés, conservé dans l'autel des ancêtres (2), le *dya* avait quitté le mourant pour se rendre dans l'eau et se mettre sous la garde du Faro. Au moment de l'accouchement tous deux reviennent dans le nouveau-né qui succède au défunt, mais inversés : le *dya* est renvoyé dans le corps de l'enfant et formera son *ni*; le *ni* du défunt vient se mêler aux eaux de l'accouchement répandues sur le sol qui forment l'ombre *(suma)*, qui sera le double, le jumeau (3). S'il s'agit d'un garçon, le *dya* sera femelle; s'il

(1) Cependant la réincarnation des principes des défunts n'est pas une règle absolue. Faro est maître d'une infinie réserve d'âmes. Les jumeaux, les albinos et certains enfants naissent pourvus de *ni* et de *dya* non affectés jusque-là et venus respectivement du deuxième ciel *(kaba dye)* et de l'eau *(dyi sumale)*. L'enquête reste à compléter sur ce point particulier.

(2) Groupés par promotions les enfants, les adultes mâles, les femmes forment des sociétés ou institutions religieuses, *dyo*. Chaque *dyo* est dépositaire d'autels qui servent à la conservation des forces spirituelles du groupe (cf. p. 142).

(3) Le sang de l'accouchement représente l'excès du suc de tomate absorbé par la femme, c'est ce qui reste dans la matrice après la formation de l'embryon. Le huitième jour après l'accouchement la mère de la partu-

s'agit d'une fille, il sera mâle. Ces mouvements sont indépendants du sexe du défunt, le génie inversant les sexes le cas échéant. Chaque être humain est ainsi à la fois mâle et femelle par son âme et par son double. Cette conception de la nature humaine, fondamentale chez les Bambara, s'exprime dans la symbolique des chiffres; le chiffre sept formé de trois (symbole sexuel mâle) et de quatre (symbole sexuel femelle) représente l'homme complet. De plus et sur un autre plan, le chiffre six est celui des jumeaux mâles, sept celui des jumeaux mixtes (et de l'hermaphrodite), huit celui des jumelles. Un nombre de coups correspondant aux chiffres précités est frappé doucement sur le corps d'un nouveau-né pour appeler son *ni* suivant son sexe.

Le *ni* qui anime le corps est visible, pendant les semaines qui suivent l'accouchement, dans les mouvements de la fontanelle. Il est aussi le souffle, la respiration, le battement des artères. De même que le *dya*, il n'est pas indissolublement lié au corps car il le quitte pendant le sommeil pour se rendre dans le sixième ciel, *sunankaba*. Au réveil il réintègre le corps et le rêve est considéré comme un souvenir de ce qu'il a vu, comme une prémonition d'un événement intéressant l'individu, la famille, le village (1).

Le *dya*, double ou jumeau de l'être humain et de sexe opposé, a un corps, l'ombre sur le sol ou l'image dans l'eau. Il peut se déplacer seul ou peut être contraint de quitter l'être qu'il accompagne sous l'action de Faro : quand un crocodile entraîne ou blesse un homme, par ordre du génie, c'est qu'il a tout d'abord saisi son ombre visible à la surface de l'eau, et son *dya* dans l'eau. Le même effet peut être tenté par un être malfaisant; dans ce dernier cas le contact étroit que maintient le *dya*, en tant qu'ombre avec la terre impure, le rend particulièrement vulnérable. Pour y remédier, l'intéressé se mire dans l'eau d'une calebasse, puis, quand l'image est nette, il la brouille en balançant le récipient, ce qui renvoie le *dya* sous la protection de Faro.

rienté presse trois ou quatre tomates, suivant le sexe du nouveau-né, dans une calebasse qu'elle remet au père; ce dernier fait consommer à sa femme le suc pour remplacer le sang qu'elle a perdu, considéré comme impur.

(1) Voir des poissons en grand nombre fait présager une pêche fructueuse; dispute signifie guerre; nager en rêve invite à se purifier d'une faute. Le passage de sauterelles d'ouest en est est signe de grande bataille ou de famine. Dans ce dernier cas la chose est si grave que le village est prévenu et que chacun doit faire une offrande à un pauvre en disant : « je fais ce sacrifice d'âme à Dieu pour qu'il me sauve » *(nye nin ye ni sakaka ye ka ngala ma a la ka mèe)*. Le chef du village offre également un sacrifice collectif.

Cette indépendance et cette vulnérabilité du *dya* nécessitent, pour l'exercice de certaines fonctions religieuses, sa prise en charge par Faro pendant la durée du ministère.

Les animaux sauvages ou domestiques sont également animés d'un *ni* et d'un *dya*. Les végétaux ont un *ni*; celui de l'arbre est situé dans les bourgeons et assure sa croissance et sa vie. Celui des céréales nécessaires à la vie des humains fait l'objet de soins constants au cours des rites agraires. Le rôle de l'âme des plantes apparaît notamment dans leur utilisation médicale. Le prélèvement d'un remède sur un végétal peut déterminer sa mort, c'est-à-dire la libération de ses principes spirituels, au profit du malade. De ce fait, un tel acte est assimilé à un sacrifice sanglant.

A l'exception de la tomate *ngoyo*, les végétaux n'ont point de *dya*. L'ombre d'un végétal *suma* n'est pas indépendante comme celle d'un homme ou d'un animal. Elle n'existe que par l'effet de la lumière et ses mouvements lui sont imprimés par l'air et le vent agitant les feuilles et les branches. C'est ce qu'expriment les Bambara en disant que le *dya* a une vie propre qui l'anime et qu'il dépend du Faro, tandis que le *suma* du végétal dépend du génie Téliko, maître de l'air.

On connaît le *dya* d'un individu, on détermine son tempérament et ses possibilités dans la vie, en mesurant son ombre au sol à midi. L'unité employée est l'auriculaire, symbole corporel de la personne. Cette mesure appliquée à une femme enceinte permet de prévoir le sexe de l'enfant.

Lorsqu'un garçon ou une fille se marient, on dit d'eux : *a ye a dya furu* : « il (ou elle) a épousé son *dya* ». Car il est impoli de dire qu'on épouse un autre être que son double spirituel. D'ailleurs l'union des époux est répétée par l'union de leurs *dya* qui sont, comme eux, de sexe opposé. Autrefois deux jumeaux mâles épousaient la même femme : le *dya* de cette dernière était pris en charge par Faro dans le Niger. L'enfant qu'elle concevait était le fils de ses deux maris.

Certains hommes ne se marient pas : ainsi le Soma, devin religieux attaché aux grandes institutions bambara. Initié au cours d'un séjour solitaire en brousse il a laissé son *dya* auprès des génies invisibles. C'est à la fois la condition des dons de double vue octroyés par ceux-ci et une protection contre les dangers que court le *dya* en restant en contact avec la terre, ou en s'approchant des autres humains. Le véritable conjoint du Soma est son *dya* : il ne s'unit qu'avec lui, à date fixe, lorsqu'il lui est renvoyé à cette fin par les génies.

B. — Le *tere* :

Le *tere* fut infligé par Pemba à Mousso Koroni, tandis qu'il la poursuivait, pour diminuer son pouvoir. De ce fait son aspect est complexe : il est à la fois le caractère de l'homme, sa force, sa conscience et la partie de son être, qui, à travers le corps, le rend sensible aux contingences. Si l'homme est vulnérable par son double, c'est son *tere* qu'affecte toute rupture d'interdit, qui reçoit et subit l'impureté.

Siégant dans le sang et dans la tête *(kun tere)*, il se développe dans le fœtus au cours de la gestation; il est composé d'une part de celui des parents, à laquelle vient s'ajouter celui du défunt dont l'enfant a hérité âme et double.

L'aspect du *tere* d'un enfant est déterminé par les vieillards de la famille au cours de la cérémonie de la dation du nom, exécutée publiquement le huitième jour suivant la naissance. Ayant examiné soigneusement la façon dont ses cheveux sont plantés sur le front, dont les sourcils se rejoignent, la forme des yeux où siège l'intelligence, de la bouche, des pieds et des mains, l'un des vieillards présents annonce d'une voix forte les signes révélateurs de son caractère. Leur position permet de dire si l'enfant a un bon ou un mauvais *tere* et de faire des prévisions sur sa vie : une légère calvitie au milieu de la tête en fera un homme riche; un crâne ample et profond un chef. Le vieillard balance ensuite l'enfant en direction des quatre points cardinaux au-dessus des autels de famille et lui donne le prénom *(loko)* du défunt dont il a hérité le *ni* et le *dya*. Une partie des cheveux, rasés peu avant, est ensuite jetée au Niger par le père qui prononce le prénom face au fleuve : ce geste et cette parole ont pour but de confier au génie de l'eau le *tere* et de lui demander sa protection. Le même jour le forgeron trace sur le visage les scarifications qui agissent sur son *tere*, lui donnent force, courage, vertu.

Au fur et à mesure qu'il grandit, certaines particularités physiques de l'enfant sont interprétées comme caractérisant son *tere*. S'il grince des dents en dormant, il attaquera ses parents; s'il saisit souvent son poignet gauche dans sa main droite il sera toujours vainqueur. Une fille qui marche en balançant les mains et les rejetant en arrière, qui soulève de la poussière avec ses pieds en marchant, détruira la fortune de son mari. Certains informateurs déclarent que l'homme a plusieurs *tere* :

1: Dieterlen FA8 Bambara

celui de sa démarche, de son port de tête, de la forme de ses membres, de ses seins pour une femme (1).

L'homme est considéré comme porteur d'un fort *tere* : du fait qu'il parle, qu'il est instruit, qu'il connaît le bien et le mal, il est responsable de sa vie propre et de celle des siens. Le *tere* est prise de conscience.

Cet aspect fait que seuls les animaux domestiques, dont la vie dépend de l'homme qui assure leur subsistance, sont porteurs de ce principe. Les animaux sauvages « ont une vie dure, aride, il leur faut beaucoup peiner pour se nourrir. Ils n'ont pas à soutenir la charge du *tere* ». Tout ce qui vit indépendamment de l'homme en est dépourvu (2).

Celui des animaux domestiques est moins puissant que celui de l'homme; il est également décelable à des signes extérieurs. Il est par exemple très mauvais chez un cheval qui balance la tête de droite à gauche pendant qu'il est à l'attache : on dit qu'il est *duga fufa* (3). Une telle bête est indésirable dans une demeure dont « il chasse le bonheur et la réussite ». Un animal domestique blessé attaque le responsable avec son *tere*.

Le fait que le *tere* est l'élément de la personne qui subit les conséquences de l'impureté témoigne des liens unissant l'homme au monde extérieur. Le *tere* est perturbé en cas de rupture d'interdit, *tne*. S'il est bon, il quitte l'homme; s'il est mauvais il devient pire. D'autre part la rupture provoque une modification physiologique du sang qui perd sa couleur rouge, devient clair. Elle se traduit par une déperdition de forces, par des maladies affectant les ouvertures du corps : l'homme devient aveugle, sourd-muet. Il peut aussi être paralysé. Généralement il ne meurt pas, mais le mal le poursuit jusqu'à ce qu'il se purifie.

Le *tere*, de plus, se modifie lorsqu'il est détaché de son support normal; il devient alors *nyama*, force qui agit à l'extérieur du corps. Manifeste dans l'acte, le fait est déjà sensible dans l'émission de la parole, porteuse de *nyama* affectant immédiatement

(1) Les aspects physiques déterminant le *tere* sont très nombreux. *Cf.* à ce sujet D. Traoré. *Le* Tere *chez les Bambara du Ségou*; Notes africaines, janvier 1947, p. 29-31.

(2) Cependant d'après certains informateurs les animaux sauvages seraient également pourvus de plusieurs *tere* des différentes parties du corps. Il semble, que, dans ce cas, le terme désigne surtout des particularités physiques de l'animal et non sa conscience, comme c'est le cas pour l'homme et l'animal domestique.

(3) Littéralement : « balancement du vautour ». Se dit d'un vautour qui descend sur sa proie en balançant sa tête à droite et à gauche pour l'apercevoir.

celui auquel elle s'adresse. Les conséquences de cette action du verbe sont multiples.

C'est au moment de la mort que le *tere* est complètement libéré. Transformé en *nyama* qui se dégage du corps, il devient alors une forme très active qui peut, dans certains cas, s'attaquer à celui qu'elle considère comme responsable du décès (1).

Seuls les êtres sacrifiés, hommes ou animaux, les plantes utilisées rituellement ne délèguent jamais de *nyama* dangereux. Leurs principes spirituels et leurs forces sont captés au cours des rites et dirigés sur un support, l'autel, au profit d'une puissance surnaturelle. Il en est de même des animaux domestiques immolés pour la consommation : dans ce cas leurs forces sont réemployées et leur mort, prévue par la règle instaurée par Faro concernant les nourritures, ne cause aucun désordre.

En revanche, le *nyama* des animaux de brousse *(nyama bakâ)* se dégage de leurs cadavres et poursuit le chasseur (2); pour se protéger, il porte un autel, *dōzoboli*, suspendu à l'épaule et dans lequel la force de l'animal est captée au moment de la mort.

Tout individu se trouve donc constamment, au cours de sa vie, en présence de cette force agissante et que libèrent la parole, certains actes et la mort. Il lui faut être à même de parer au danger, entretenir son propre *tere* qui l'aidera s'il est bon, et qui peut au contraire se joindre aux forces adverses et les aider à nuire s'il est néfaste. Aussi un individu essaye-t-il dans ce dernier cas de le modifier en demandant assistance et conseil au devin du Komo. Mais quoi qu'il en soit, chaque individu, qu'il le veuille ou non, supporte les atteintes et la présence de *nyama* nombreux et variés du fait qu'il a détruit des plantes, écrasé des insectes, blessé d'autres êtres vivants. Il est donc à tout moment porteur de forces de vie déplacées induement et qui lui sont étrangères. Bien plus, ces forces se déposent

(1) Cet aspect, très visible, mais incomplet du *nyama* est celui sous lequel il a été le plus étudié jusqu'ici. Cf. à ce sujet les ouvrages de l'abbé Henry, Ch. Monteil, H. Labouret, L. Tauxier. Il convient d'ajouter qu'il y a dans le ciel, l'espace, la terre un *nyama* indépendant du *tere;* le caractère de cet élément vital général n'a point encore été complètement dégagé par l'enquête.

(2) Le malade peut être traité de la façon suivante : on jette sur la peau de l'animal sept cauris (ou un multiple de sept) en offrande à titre d'excuse en même temps qu'on donne au coupable autant de coups que de cauris offerts. Puis on fait tremper la peau dans de l'eau avec laquelle on le lave. On l'attache ensuite afin qu'il ne puisse à nouveau se sauver en brousse. Ces diverses opérations sont effectuées autant de fois qu'il est nécessaire et jusqu'à cessation des crises. D'autre part cette purification est exécutée chaque fois que cela est nécessaire, alors qu'elle ne peut être renouvelée en cas de rupture d'interdit.

1: Dieterlen FA8 Bambara

à travers lui, sur ce qu'il touche. Il devient comme le centre d'influences qui exercent en premier lieu leur action sur sa personne et dont il doit tenir compte pour maintenir son intégrité (1).

C. — Le *wanzo* :

Le *wanzo*, force néfaste constituée à l'origine par l'impureté de Mou so Koroni, est dû à la malédiction dont elle fut l'objet après sa trahison et qu'elle communiqua au sol lors de son parcours souterrain. S'étant elle-même mutilée sur Pemba alors qu'elle entretenait avec lui des rapports sexuels, sa jalousie la poussa à se venger sur les femmes qui s'unissaient au *balanza*. Sa folie et son désespoir l'incitèrent à aller jusqu'au bout de sa trahison : elle excisa et circoncit avec ses ongles et ses dents les hommes et les femmes qu'elle rencontra pendant son périple. Le *wanzo* qu'elle transportait avec elle pénétra ainsi le genre humain, rendant l'opération nécessaire pour ceux qui suivraient. Faro n'y peut remédier, mais sa protection est appelée sur chaque enfant pendant l'opération : le bonnet du circoncis représente le ciel et la lumière purificatrice.

Tout enfant, à sa naissance, reçoit le *wanzo* « parole de Mousso Koroni » dans son sang et sur sa peau, au moment du contact avec la terre sur laquelle il naît. Cette force, dite également *kono nyama* « *nyama* de l'intérieur », ne se confond pas avec le *lere*, mais elle est de même nature et se transmet à tout ce que touche le porteur. Elle siège plus particulièrement dans le prépuce chez l'homme, le clitoris chez la femme, et représente dans l'individu le désordre : « elle fait que l'homme ne peut vivre avec personne, ne peut supporter personne et ne peut se supporter lui-même ». De plus elle s'oppose à la fécondité.

Pour devenir un être stable, pour se marier, procréer, sacrifier, l'enfant doit être débarrassé de son *wanzo*. Cet effet est obtenu au cours de la circoncision ou de l'excision et des rites qui terminent la retraite des opérés. La plus grande part de forces s'écoule dans la terre avec le sang de l'organe mutilé. Le reste de la force s'échappe avec la fumée du feu par-dessus lequel les enfants sautent (trois ou quatre fois suivant leur sexe) avant de rentrer dans leur demeure. L'abandon qu'ils font de leurs

(1) Ce sentiment, très net dans la pensée des Bambara, ne les paralyse cependant pas : la responsabilité n'est grave que dans l'action volontaire de destruction inutile. Dans tous les autres cas, les rites pallient ces inconvénients. Les Bambara sont responsables, mais libres.

vêtements à ce moment pour en revêtir de neufs confirme leur nouvel état. Mais le *wanzo* ne disparaît pas : il est capté dans les masques de la société du *ndomo* à laquelle appartiennent les incirconcis (1). De même, lorsqu'un enfant meurt avant d'avoir été circoncis, des rites appropriés ont pour effet de capter le *wanzo* et de le diriger dans le masque pour l'empêcher de nuire (2). Ainsi rien n'est perdu des forces individuelles : le *wanzo* lui-même, néfaste à l'origine, dûment capté et dirigé, sert à consolider les énergies collectives des sociétés enfantines dont il est le fondement.

C'est seulement lorsqu'un adolescent a perdu son *wanzo* qu'il est admis à se marier : tout individu refuserait d'épouser un partenaire qui n'en aurait pas été complètement débarrassé.

II. — Le corps.

Les Bambara ont de leur corps, du rôle des différentes parties et organes qui le composent, une notion d'autant plus profonde qu'elle est liée à celle des principes spirituels qui l'animent.

En effet, le *lere* est déterminé par certains aspects visibles du corps; le *ni* et le *dya* sont sexués comme lui. C'est dire qu'il convient d'englober dans son étude les liens unissant les éléments spirituels au corps physique pour bien comprendre son état et sa fonction.

Le sang, siège de la vie avec le souffle, est le véhicule des forces physiques et spirituelles qui circulent avec lui dans les veines et les artères. Le sacrifice sanglant les libère et elles alimentent les autels, le sol, les êtres qui les reçoivent. Certaines alliances sont consacrées par échange de sang. La couleur franche du sang est la preuve de sa pureté : toute infraction entraîne sa modification, le fait pâlir. Le sang menstruel, témoignage de l'impureté de Mousso Koroni et de l'infécondité momentanée des femmes, est l'interdit principal des puissances surnaturelles créatrices et protectrices de la vie.

La tête, qui contient la pensée est la partie essentielle et le symbole de l'individu : « la tête des sociétaires » est représentée par un trait au cours des rites exécutés par les membres du Komo ou du Kworé. C'est par elle que l'homme croît comme une plante « pousse par son bourgeon de tête (3) ». On préserve,

(1) Cf. p. 170.
(2) Cf. p. 199.
(3) Le mythe fait mention de « la tête du *balanza* » au moment de la rup-

1: Dieterlen FA8 Bambara

on purifie la tête de l'homme pour entretenir sa santé et sa prospérité. Siège de la conscience et de la volonté, elle reçoit une partie des scarifications faites à la naissance et qui exercent une action sur la personne.

Les cheveux contiennent une part importante du *ni* de l'individu. Il est donc dangereux de les mélanger avec ceux d'autrui : c'est créer un lien vital indissoluble entre les deux parties. Les brûler serait attenter à sa propre vie; on les enterre ou on les introduit dans un trou profond du mur de sa maison, à titre de protection (1).

Les cheveux et le système pileux, dont le rôle apparaît dans le mythe, servaient à compter l'âge des hommes primitifs jusqu'à l'apparition de la mort sur la terre. Tous les ancêtres représentés sur les sanctuaires sont barbus et poilus : cet aspect exprime que, devenus mortels, ils vécurent au temps où le rajeunissement n'existait plus.

La pupille est la partie essentielle de l'œil. Son nom, *nyemani*, « petite personne de l'œil (2) », exprime sa fonction. La pupille reflète et absorbe la personne qu'elle voit : l'image est une sorte de double, de réplique de l'être vu, que celui qui regarde reçoit et conserve à l'aide de l'appareil enregistreur qu'est son œil. C'est avec les yeux que Faro inscrit, dans sa mémoire, le compte des êtres qui sont sous sa domination. C'est par les yeux, comme par le sexe, que la femme s'unit à son mari pendant l'acte sexuel. C'est tout d'abord l'œil qui est atteint dans l'individu en rupture d'interdit : ce dernier en souffre ou devient aveugle suivant le degré de la faute.

Le nez est le canal du souffle de l'homme, de sa respiration *ni na kle* (litt. : âme (qui) monte et descend), terme décrivant le mouvement même de la vie. Ce souffle a pour siège le plexus solaire, *kwa nye*, « œil de la poitrine », dit également *ni dyuru ba* « grande corde de l'âme ». Faro, lorsqu'il est décidé à reprendre la vie d'un homme, l'entraîne dans l'eau et renvoie son cadavre, nez et nombril coupés; la mutilation du nez rappelle que, maître

ture d'interdit par les hommes qui coupèrent ses bourgeons (cf. p. 23). Les autels des champs et des sociétés de culture, *lɔ́*, veillent sur « la tête du mil ».

(1) Nombre de charmes et sortilèges sont à base de cheveux. Pour être aimé d'une femme, on mélange ses cheveux avec les siens et on les place sous sa tête la nuit avec une prière. Pour garder sa situation un employé fait de même avec ses cheveux et ceux de son chef; il sacrifie sur l'ensemble une victime; le chef ne pourra le licencier sans risque grave pour sa vie.

(2) La pupille de l'homme, d'après une information encore obscure, aurait été faite avec celle du serpent et serait appelée aussi *nye mani sa*, « serpent de la petite personne de l'œil ».

de la vie du coupable, il la lui enlève en lui retirant le souffle.

La bouche et la langue interviennent dans tous les rites et symboles concernant la personne. La voix est « dans la gorge » mais c'est avec la bouche que l'homme parle. La parole est créatrice, elle est acte, elle transporte une force, *nyama*, qui siège dans la bouche, imprègne la langue et la salive, et se transmet à tout ce qu'elle atteint. Elle est le verbe de Faro passant par la bouche, verbe reçu dans la souffrance, aux temps mythiques, et qui intègre le genre humain à l'ordre nouveau établi dans la création.

Son organe est la langue qui, représentée sur les objets rituels, la symbolise (1). Le véhicule est la salive : cracher, c'est donner sa parole, c'est déférer un serment. Les vieillards crachent sur les graines, après avoir promis une offrande au Komo; le sacrificateur avant la libation crache sur l'autel des noix de kola qu'il a préalablement mâchées. Les conjoints crachent leur serment de mariage. La force de la bouche trouve son maximum d'expression dans la récitation de la devise par le griot (2).

A l'importance de la bouche et de la langue émettrices du verbe correspond celle de l'oreille réceptive. C'est par elle que l'homme reçoit et retient la parole. Son rôle est assimilé à celui des sexes émetteurs et récepteurs de vie; elle est elle-même un sexe double : mâle par le pavillon, femelle par l'orifice, cette dualité exprimant la gemellité fondamentale de l'homme. C'est pourquoi le cadavre d'un incirconcis est parfois amputé de l'oreille à défaut du prépuce.

C'est à cause du symbolisme de sa forme et à cause de sa fonction que l'oreille est parée. Les hommes portaient autrefois trois anneaux de cuivre à l'oreille droite et quatre à l'oreille gauche, le chiffre sept représentant l'être complet, mâle et femelle, *ni* et *dgu*. Les femmes portent quatre boucles à chaque pavillon, ou, si elles le peuvent, vingt-deux, qui représentent les vingt-deux étapes de la création, les vingt-deux catégories génératrices. Parfois, pour tous deux, un seul anneau fixé au lobe représente la mère des autres boucles (3).

Mais le rôle de cette parure se prolonge : symbole de la parole, c'est par elle que le génie Téliko, maître du son, entend ce qui

(1) Les prières récitées au cours des rites d'initiation font allusion au *nyama* redoutable de la langue des initiés.
(2) Cf. p. 78.
(3) Autrefois, hommes et femmes portaient aux oreilles des cauris à la place d'anneaux de cuivre, coutume qui est encore, paraît-il respectée dans certains villages; ces cauris jouaient le même rôle que le cuivre.

est dit à l'homme. Elle attire le son, le renvoie à Téliko et Faro qui jugent ainsi des paroles et des actes des hommes. Mettre des anneaux d'oreille n'est point, à l'origine, se parer, mais à la fois ouïr et contraindre les génies à entendre ce qui est dit (1). C'est aussi, par effet second, gêner le menteur, le porteur de fausses nouvelles ou de mauvaises paroles en le mettant dans l'obligation d'être compris des invisibles, donc d'être jugé par eux. Une parole aimable ou bienveillante profite à celui auquel elle s'adresse et ce bien est senti comme un apport de *nyama* bénéfique. « Le génie Téliko change l'air émis par le parleur en *nyama* favorable; à l'ouïe d'une bonne parole, il faudrait se boucher les oreilles pour que ce *nyama* ne puisse quitter celui qui l'a reçu. » De plus, ouvrir grand les yeux en regardant celui qui parle « permet à son *nyama* de pénétrer le corps de l'entendeur » et de s'y répandre en flux vivifiant. Dans le même temps, le bon verbe imprègne l'air, favorisant le mouvement de la respiration, donc la vie de celui qui écoute. « On respire, dit l'informateur, avec le *nyama* des paroles entrées par les yeux et par les oreilles. » Mais cet effet n'est pas unilatéral; le bon *nyama* revient au parleur par ses propres yeux tandis qu'il regarde l'autre. Il se reflète dans l'interlocuteur et tout se passe comme s'il s'adressait à lui-même. Il y a là échange bénéfique même lorsqu'un seul des deux acteurs parle.

Inversement, une mauvaise parole ou une injure bouleverse l'entendeur et par contrecoup agit sur l'insulteur. Cette économie résume précisément et puissamment le mouvement universel, principe de vie et de force pour tous les êtres, mouvement individuel provoqué par le verbe qui agit sur le corps en développant et régularisant le rythme de la respiration, mouvement collectif déclenché par retour de ce verbe au parleur. Par l'effet de la parole émise s'instituèrent des échanges favorables au jeu des souffles individuels comme à l'équilibre de la vie universelle. Cet effet n'est pas limité aux paroles *stricto sensu* : la vue jouit des mêmes prérogatives que l'audition et la diction. Si un objet appartenant à un homme est vu et désiré par un autre, le propriétaire ne peut le lui refuser : la vue seule a établi entre l'étranger et l'objet un lien qui est affectivement senti comme plus fort que le droit de propriété.

Les parties articulées du corps humain ne sont pas moins chargées de sens que la tête. Les os, plus durables que les parties

(1) Les anneaux placés sur les instruments de musique ont le même but et représentent aussi ceux qui sont portés par les hommes. Cf. p. 231.

molles, témoins dans la tombe de la vie passée, en sont le fondement et l'armature.

Le nombril est le nœud des articulations : c'est pourquoi Faro lorsqu'il noie un individu, renvoie le corps après en avoir tranché le nez et le nombril; ces deux mutilations démontrent qu'il a repris la tête et le corps du coupable. Les articulations sont le signe de la condition de l'homme dans l'ordre nouveau : autrefois immortel aux membres lisses, il est devenu mortel et travailleur. Sièges de la semence masculine, elles transmettent cette condition à l'embryon formé dans le sein maternel par Faro. La fatigue ressentie dans les membres après l'acte sexuel est la preuve de cette transmission. Lieu de la semence virile, charpente de l'homme, mécanisme propre au travail physique, les articulations sont aussi le symbole de la société : le siège du chef, à forme géniculée, est l'image du corps articulé de son propriétaire, comme de l'armature du corps social et du jointement des individus qu'il tient sous sa juridiction (1).

Les membres matérialisent la droite et la gauche. Sont « droites » la rectitude, la fermeté, l'action dirigée. Sont « gauches » l'incertitude, l'esprit d'indécision, la variation dans la conduite. La droite est mâle; elle symbolise le travail de l'homme; l'autre est femelle. Tous les gestes, profanes et religieux, les représentations de toutes sortes sur les objets en témoignent. Aux premières façons données aux champs, avant les pluies, le cultivateur donne trois coups de houe avec la main gauche, pour absorber l'impureté de la terre. Il travaille ensuite jusqu'aux récoltes de sa main droite. Croiser les mains a sens de supplication, les mettre au dos a sens d'humiliation.

Les doigts ont chacun une valeur. L'auriculaire, *bolokoni lakare* est « le fils des autres doigts » et recèle la force entière de la main; il « porte le *nyama* des doigts ». De là son emploi comme mesure divinatoire. Désigner quelqu'un avec l'auriculaire, le plus petit des doigts, revient à l'abaisser par rapport aux assistants. Pour la même raison c'est avec l'auriculaire qu'est jeté le sort *(korli)* contre un ennemi ou un indésirable.

L'index et le pouce d'un chef, comme autrefois ceux d'un roi, reçoivent dans certaines occasions des signes dits *bolo ti doniya* « connaissance des signes de la main ». Sur l'index sont dessinés trois « actes du monde d'aujourd'hui » *(bi dyĕ walew)* et sur le pouce deux « choses de l'intérieur du monde secret » *(dyĕ gundo kono fĕw)*. Car on dit que « la connaissance des signes de la main

(1) Cf. p. 134.

est le chemin de la création 5, l'index est le monde en 3, le pouce est le monde nouveau (1) ». L'ensemble représente les mondes pensés par *yo* et dont le premier, seul, est réalisé (2).

Sur un autre plan les signes du pouce se rapportent aux pouvoirs, ceux de l'index aux domaines royaux (fig. 1, n° 8 à 12) :

1° Signe zéro *(ʃu)* représentant le début de la création, l'origine de toutes choses. Un segment courbe étendu de gauche à droite connote la dynamique de l'univers. Il est coupé par un signe de multiplication exprimant le développement infini des êtres et des choses. Mais le trait vertical qui le barre sur la gauche marque à la fois l'arrêt et la suppression de l'ensemble (n° 11).

2° Signe de la foudre. Il exprime la puissance et la justice royales et se trace sous la bague de pouce du roi. Celui-ci, quand il donnait un ordre, balançait sa main, ce qui revenait à balancer la foudre devant les interlocuteurs (n° 12).

3° Signe du domaine royal. Son ouverture affirme l'extension possible du royaume; la barre transversale est une protection de ce royaume contre toute destruction (n° 8).

4° Signe de l'extension de ce domaine aux trois côtés cardinaux : est, ouest et sud (n° 9).

5° Signe de l'union. L'ovale représente l'ensemble des fonctionnaires dits *tɔ̃dyɔ̃* et *barodɛ*, officiers et conseillers qui, sous l'autorité du roi, administraient le royaume (n° 10).

Les pieds étant constamment en contact avec le sol, se chargent de son impureté. Un individu ayant procédé à des purifications sévères devra éviter, pendant un laps de temps parfois très long de mettre les pieds à terre, car « poser au sol les orteils c'est mettre l'âme en contact avec le sol impur (3) ». C'est aussi par les pieds qu'une part de la force de l'homme se dépose dans les balayures et détritus qu'il foule, réceptacles dont le rôle apparaît dans les rites relatifs aux ordures ménagères et à celles des voies de communication.

Comme l'auriculaire, le petit orteil symbolise la personne entière : il est parfois orné d'un anneau d'argent, symbole du verbe, qui rappelle que le corps de l'homme est le siège de la parole, répandue en lui de la tête aux pieds (4).

La notion de la bisexualité de l'être est fondamentale : les principes spirituels sont sexués comme le corps, dont l'ambiva-

(1) *bolo ti doniya ye dali duru sira ye, bolokoni kumba dãjɔ ye dyɛ̃ saba gundo ye, tyemasa bolokoni ye dyɛ̃ kura ye.*

(2) Sur les mondes pensés par *yo*, cf. p. 8 à 10.

(3) L'invention de la chaussure est liée mythiquement à la notion de l'impureté du sol : il s'agit pour le porteur d'éviter ce contact.

(4) Autrefois l'anneau du petit orteil était fait de fibre rouge de *ŋyama (ŋyama ʃu)*, qui jouait le même rôle que le métal.

1: Dieterlen FA8 Bambara

lence est flagrante pendant l'enfance : le garçon est féminin dans son prépuce, la fille est mâle dans son clitoris. L'un des buts de la circoncision et de l'excision est de promouvoir l'enfant dans le sexe auquel il est apparemment destiné en supprimant l'organe du sexe opposé (1). Mais la dualité initiale de l'âme et du corps est le fondement même de l'être : il n'est complet que s'il l'a originairement reçue et il la conserve même après l'opération imposée par la vie physique et sociale, car l'âme de sexe opposé, diminuée dans le corps, reste présente dans l'ombre, le *dya*. Il retrouve aussi son unité gémellaire lorsqu'il se marie : les époux ne font qu'un, leur *dya* se joignant comme leurs corps dans un acte qui n'est pas seulement physique et qui réalise l'union idéale des jumeaux.

L'appartenance sexuelle domine toute l'existence terrestre de l'être humain : les objets, les outils portent les marques féminines ou masculines, selon les règles de la division du travail; les chiffres trois (l'homme) et quatre (la femme) sont des raccourcis du sexe. Les « hommes primitifs », qui, dans l'idée des Bambara, s'exprimaient surtout par gestes et par signes gravèrent leurs rares objets du nombre de traits ou de points se rapportant au sexe des usagers. Ainsi les femmes marquèrent de quatre traits leurs fuseaux tandis que les hommes bobinaient trois fils sur leurs navettes.

Sur le plan métaphysique, il y a identité du corps de l'homme « grain du monde » et de la graine de céréale. Les Bambara distinguent dans celle-ci sept parties qui correspondent à une division en sept groupes des organes humains (2). Homme et grain sont consubstanciels. D'autre part les nourritures de base c'est-à-dire les huit céréales principales sont symboliquement présentes dans les clavicules *(kolō kalanjiri*, ou *kā kolo)* : l'homme porte en lui ses subsistances dont la situation reflète la situation générale de la personne (3). Témoins

(1) Même conception chez les Dogon; cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, p. 185.

(2) Les divisions de la graine sont les suivantes : *kungu* « petite barbe du mil », involucre; *fara dye*, « écorce blanche », glumes et glumelles; *fara fi*, « écorce noire », son et écorce protéique; *fara mugu*, « écorce farineuse » (qui correspond à une zone laiteuse diastasique); *mugu dunta*, « farine à manger », amidon; *kolo dye*, « os blanc », embryon; *kise dē*, « fils du grain », microhyle par où sort la radicule au moment de la germination. La classification des organes par rapport à ces divisions est à l'étude. Nous remercions M. Pitot, de l'Institut Français d'Afrique Noire pour l'identification des parties du grain correspondant aux divisions indigènes. Dans certains villages, les graines sont soumis à cette décortication et seuls des éléments déterminés sont utilisés dans la composition de la bouillie de mil offerte rituellement.

(3) Cf. p. 30, n. 2.

1: Dieterlen FA8 Bambara

de l'intégrité spirituelle de l'homme, ces grains le quittent lorsqu'il est en état d'impureté. Il est alors vidé de sa substance et de sa subsistance. La purification a pour but le rétablissement de cette intégrité.

De plus, les liens qui unissent au cosmos la personne entière, corps et principes spirituels, sont mis en lumière par le fait que la vie de l'homme passe par sept âges successifs correspondant aux sept cieux, aux sept terres, aux sept eaux, aux sept stades de la croissance du mil, et qui sont : *bilakoro* « incirconcis »; *kemèkoro* « circoncis de la dernière promotion »; *tyebalé*, litt. : homme grand; *maselé*, litt. : personne arrivée; *makoroba*, litt. : personne âgée; *madeselé*, litt. : personne qui ne peut arriver, vieillard; *mabalé*, vieillard impotent.

De plus, ces liens sont confirmés annuellement pour tous au cours de rites dits « de renouvellement de l'année ». En renouvelant les points cardinaux les Bambara revigorent la force de ces pôles d'attraction grâce à laquelle se maintiennent les choses en elles-mêmes et les unes par rapport aux autres. Dans le même temps, ils procèdent, du dernier au plus ancien, à un « rafraîchissement du corps et de l'âme ». Ils prennent, pour l'année à venir, un souffle frais, une vie neuve dont le support corporel est lui-même soumis à des purifications externes et internes qui le rendent aptes à remplir son rôle.

III. — Effets de la mort sur la personne.

La mort a pour premier effet de dissocier les éléments composant la personne. Les pratiques religieuses, tout imprégnées du respect qu'ils inspirent, ont pour but de régler leur conservation de sorte qu'ils ne soient point perdus pour le défunt, pour la société, pour Faro enfin qui détient la vie et assure la pérennité des âmes.

Le *dya* reste dans l'eau où il sera gardé jusqu'à la naissance d'un enfant. Mais le *ni*, qui s'échappe du corps avec le dernier souffle, est guetté par le chef de famille qui le capte et le transporte dans un autel. Il viendra, nous l'avons vu plus haut, animer le *dya* de l'enfant qui héritera des principes du mort, laissant derrière lui, dans l'autel, une sorte d'exuvie, *mana* ou *folo*, témoignage du passage du disparu.

Le *tere* se transforme à la mort : libéré de son support, il devient *nyama* qui s'échappe et peut parfois s'attaquer aux vivants. La peur provoquée par la vue d'un cadavre est la

preuve de son action. Il semble que le complexe force-caractère du *tere* se trouve exprimé par l'activité du *nyama;* mais il n'est réellement dangereux que lors d'une mort violente (meurtre d'un homme ou d'un animal). Dans ce cas, le *nyama* s'attaque au responsable. La mort est-elle naturelle, le *nyama*, comme le *ni*, est dirigé par la parenté et déposé au cours des rites funéraires dans l'autel de famille *(pembele)* où il rejoint les forces ancestrales; leur amalgame forme un tout dont la puissance est utilisée à des fins bénéfiques par le groupe détenteur au cours des rites saisonniers.

Le corps est enterré; il « appartient aux termites » et il n'en restera finalement que les os, témoins de la vie physique auxquels on rend hommage à ce titre; ils sont parfois extraits de la tombe, examinés, priés, avant la remise en place.

Lorsqu'une naissance a lieu dans la famille, le nouveau-né ayant hérité le *ni* et le *dya* du défunt reçoit son *nyama* conservé dans le *pembele* et son prénom, *toko*. Car un être en remplace un autre, utilisant les mêmes forces indéfiniment réemployables. La vie se transmet, intacte; non seulement elle n'est pas diminuée par la mort, mais le séjour du *dya* dans la demeure de Faro est conçu comme un « rafraîchissement », une purification désirable et bienfaisante; de même le passage du *ni* dans les autels familiaux provoque un rajeunissement.

Dans les autels et dans les tombes, « exuvies et ossements comptés et classés par Faro », témoins valables pour l'éternité, serviront à maintenir jusqu'à la résurrection finale l'intégrité de l'ensemble des vivants et des morts.

IV. — Attributs de la personne

Le nom :

L'organisation de la famille indivise bambara a déjà fait l'objet de travaux descriptifs (1). Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de l'exposer à nouveau. Il convient cependant d'y faire allusion, certains éléments comme le nom de famille, les devises, l'interdit et les relations de parenté dites « à plaisanteries » se rapportant aux composantes de la personne.

Socialement, la personne est située tout d'abord par le prénom *toko*, que portait l'ascendant donateur du *ni* et du *dya*, ou tout autre de la ligne paternelle ou maternelle. Le prénom marque l'appartenance à un groupe familial en même temps que

(1) Notamment Ch. Monteil. *Les Empires du Mali;* H. Labouret. *Les Manding et leur langue.*

l'individualité. Il est accompagné du nom de famille *(dyamu)* du père, dont l'origine et l'étymologie sont souvent associées à un fait historique (1). Les plus connus des noms découleraient de ceux que portaient les familles mythiques (2). D'autre part, il convient de remarquer qu'un *dyamu*, qui s'applique à un grand nombre de familles indivises vivant sur des territoires divers, n'est pas toujours réservé à ces seuls groupes bambara. Le *dyama* Kouloubali, par exemple, appartient aussi à des Somono et à des Forgerons. C'est dire qu'un *dyamu* est attribué non seulement à une famille *lalo sensu* mais à des gens n'entretenant apparemment avec elle aucun rapport de parenté. Un autre fait typique ne nous permet pas de donner au nom de famille le sens qu'il a dans nos sociétés : un individu change de nom lorsqu'il s'expatrie. Un Dogon devient Keyta lorsqu'il va vivre au Mandé. Un Traoré bambara, s'il se rend au pays des Wolof, devient un Diop (3). Enfin, il arrive qu'une famille importante ait plusieurs noms et devises.

L'attribution du nom confère à celui qui le porte l'obligation de respecter un interdit *(ine* ou *lana)*. Il ne doit ni tuer, ni surtout manger l'animal ou le végétal qui en fait l'objet, toute infraction à cette règle porte atteinte à son intégrité physique et spirituelle.

D'autre part, des relations nommées communément « parentés à plaisanteries » sont établies entre des familles respectant des interdictions et portant des noms différents; l'un des aspects caractéristiques de cette sorte d'alliance est le fait que les membres de l'une des familles, sont habilités à exécuter pour les membres de l'autre les rites de purification en cas de rupture d'interdit.

Les contes relatant l'origine des noms de famille sont bien connus et il en existe toujours plusieurs versions qui ont été publiées pour les principales familles (4). Certains d'entre eux font apparaître non seulement l'histoire du chef de famille, premier nommé, mais en même temps l'origine de l'interdit

(1) Sur l'aspect historique du *dyamu*, cf. P. Humblot. *Du nom propre et des appellations chez les Malinké.* M. Delafosse. *Des soi-disant clans totémiques de l'Afrique occidentale.* Ch. Monteil. *Les Empires du Mali.*

(2) Le mythe bambara fait allusion aux noms de famille qui furent déterminés par Faro lorsqu'il classa les êtres et les choses. On dit couramment de cet événement: « Quand le Faro a voyagé, il a brisé l'appui de Mousso Koroni et l'accord au sujet des noms a été fait par lui » *(faro lama na muso koroni ʃigi kari la, dyama dyamy ko la dili kera faro ʃe)*.

(3) L'enquête reste à faire sur ce point très important de l'organisation sociale des Soudanais.

(4) Cf. entre autres L. Tauxier. *La Religion bambara*, p. 119 et ss.

attaché au nom ou celle des relations de parenté observées par les porteurs avec les membres d'une autre famille.

A cet égard, l'une des versions concernant les Kouloubali est des plus suggestives :

« Les Kouloubali descendent d'une famille dite *kuludyu* qui vivait dans un village souterrain au lieu dit *kuluba* (litt. : grande montagne) au Mandé. Une famine qui durait depuis cinquante-deux ans, s'était abattue sur la région; les gens ne savaient que faire et mangeaient les feuilles des arbres pour ne point mourir.

Deux amis, nommés *Konyo* (litt. : mariage) et *Mbaduñ* (litt. : je mange) étant sortis de leurs habitations, tentèrent un voyage pour trouver de la nourriture. Ils rencontrèrent trois hommes et décidèrent d'agir en commun pour sortir de cette pénible situation. Revenant au village, les nouveaux venus, voyant des excréments d'hyène, plaisantèrent leur couleur blanche : « Vous ne mangiez, dirent-ils, que des os. » « Mais non, répondirent en riant les deux autres, ce sont les excréments de l'hyène. » Et ils demandèrent à leurs nouveaux amis leur nom, ajoutant qu'eux-mêmes n'en avaient pas.

Tous ensemble cherchèrent alors à faire du feu. Une nuit, ils remarquèrent une flamme sortant apparemment des branches d'un kapokier. L'arbre était placé près d'un rocher et le vent, faisant frotter vivement la branche contre la pierre, déterminait des étincelles qui enflammaient le kapok. Ils frottèrent alors deux morceaux de bois l'un contre l'autre et obtinrent du feu qu'ils entretinrent ensuite pendant six mois. Ils conservèrent jalousement leur secret et les hommes dont certains ignoraient le feu et faisaient encore sécher leur viande au soleil vinrent leur demander des braises, leur donnant en échange du mil, du sel et des animaux domestiques. Ils leur donnèrent aussi leurs filles en mariage. L'un d'eux, appartenant à la famille Diara, leur demanda leur nom de famille. Et comme ils répondaient qu'ils n'en avaient pas. « Qu'à cela ne tienne, répliqua-t-il, vous habiterez une grande montagne, prenez le nom de Kouloubali. » Ils leur demandèrent ensuite le nom de leur allié *senũnku*. « Nous n'en avons pas, dirent les nouveaux hommes, mais nous vivons depuis cette famine avec des amis. »

Ils décidèrent alors de fêter le mariage de Konyo avec la fille de Diara et la nouvelle alliance *(senũnkuya)* conclue entre les deux familles. Plus tard, d'autres membres de la famille Diara vinrent habiter avec eux; un village prospère se créa là où vivaient les Kouloubali.

Leur nombre s'étant accru, les hommes résolurent de partir en guerre pour gagner d'autres terres cultivables. Ils vainquirent les Tourouleurs de la région de Ségou et finirent par prendre la ville où ils entrèrent en triomphateurs.

L'une des phrases de leur devise : *kulubali kulu dyã tasuma*

« Kouloubali du feu de la grande montagne » rappelle à la fois leur origine territoriale et celle de leur fortune.

La devise :

Au nom est généralement attachée une devise, *barama*, dont l'énoncé est le type même de l'émission efficace (1). Le trajet effectué à l'intérieur de l'individu qui l'entend, son effet sur lui et l'effet de retour sur le récitant, se développent selon un mécanisme connu.

Le *barama*, mot que l'on peut traduire par encouragement, éloge, flatterie, est un récit généralement poétique, relatant l'origine du nom, et les hauts faits des ancêtres (2).

Ainsi l'un des éléments de la devise des Diara témoigne du rôle de leurs aïeux :

« Diara, Zan de Nyaola, Yayiri de Nyaola, ton grand-père, a courbé le monde comme une faucille, l'a redressé comme un chemin net; petit-fils de Dieu sur terre, Diara (3)! »

Un autre élément exalte leur courage au combat :

« Diara, Koné; s'il n'y a pas un Koné parmi les guerriers, qui vont se battre, la troupe est battue (d'avance). Le lion a brisé un grand os (4). »

La devise des Tangara rappelle aussi leur histoire et leurs victoires :

« Descendants de Falé, Kwonda, Méné; d'autres braves ont acheté le droit de s'asseoir au village; nous, braves, nous l'avons gagné avec le carquois et les flèches (5). »

De plus la devise comporte également l'énoncé de la généalogie du porteur, *burudyu* (6). Dire cette généalogie « attaque les

(1) Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Mme Solange de GANAY, *Les Devises des Dogon*, dans lequel cette importante institution a été longuement étudiée et commentée. Les caractères des devises bambara sont très comparables. Sans aborder le problème dans son ensemble, il convenait de préciser l'effet de ces dernières sur la personne, dans l'idée du Bambara.

(2) La devise n'est généralement connue dans son ensemble que par les griots mais certaines parties, certaines phrases traditionnelles connues de tous, servent à saluer son propriétaire.

(3) *dyara, nyaola zã, nyaola yayiri, i moke ye ka dyẽ kuru i ko woloso ka forti i ko sira like nindye; duguma ngala modẽ, dyara. Nyaola* est un village. Le nom de Zan est toujours donné au fils aîné d'une famille. Le mot *dyara* signifie aussi lion.

(4) *dyara, kone, kone če kele le kele min oye fele ye; dyara ye kolo ba kari.* Koné est un autre *dyamu* des Diara. *fele* se dit d'un groupe d'hommes réunis pour la chasse et la guerre.

(5) *fale kwonda mene tiw, tow bomaw ye dugu sã ka sigi, aw bemaw ye soro ni to ani kala.* Falé, Kwohda et Méné sont des noms d'ancêtres. La devise est celle des Tangara du village de Barbé.

(6) On emploie le mot *ji* qui signifie race, pour désigner le *burudyu*, lequel est assimilable au *dambe* des Peuls de Mopti.

ancêtres ». Parler d'eux, les citer, raconter leurs hauts faits, les honore et les rend propices. Au cours de la récitation « l'air émis par le parleur » se transforme par le pouvoir du génie Téliko, en fraîcheur qui pénètre les ancêtres (1). Il en est de même pour les puissances surnaturelles. Dès que le chef du Komo récite le *burudyu* de Faro, « l'air sortant de la bouche du chef, se transforme en bon *nyama* qui pénètre le corps de Faro par les pupilles et les oreilles ».

Dire à un homme son *burudyu* c'est l'honorer grandement. Il pense à ses aïeux, à leur fortune et à leur gloire, il est fier de descendre d'eux et il est incité à faire autant et mieux qu'eux. L'effet de la « bonne parole » décrit plus haut est dû à l'action indirecte mais puissante des ancêtres (2). La récitation par un tiers a pour effet d'entretenir l'individu dans son être, de l'y faire persévérer en l'affirmant (3) car la devise s'adresse à l'âme, *ni*, de son possesseur. Si à ce moment le flatté est dans un état normal, sa devise lui fait « gonfler l'âme et durcir le corps, l'incite à l'action courageuse, à la joie ». Dans le cas contraire, la colère ou l'émotion font place au contentement et au calme.

Le récitant reçoit en retour la force de cette parole bénéfique qui, ayant contenté le destinataire, le contente aussi. Il y a échange de *nyama* : celui que le récitant envoie et celui qu'il reçoit en retour et dont il profite.

C'est pourquoi la récitation de la devise n'est pas toujours laissée au gré de chacun. Elle est devenue, du fait de son importance, une fonction publique réservée généralement aux griots, *dyeliw*, qui forment une caste pratiquant l'endogamie et dont le gagne-pain consiste à réciter contre paiement les devises et les flatteries dans la vie courante comme au cours des cérémonies religieuses ou publiques (4). Mais le fait de recevoir un salaire pour ce service porte atteinte à leur dignité : nul autre ne les déclame pour ne point être pris pour un griot, nul ne se marie avec lui. Le griot est à la fois nécessaire, craint et méprisé; le mécanisme des forces mises en mouvement par son action permet de comprendre l'ambivalence des sentiments dont il est l'objet.

(1) *teliko ba sumaya se u ma* « Teliko fait arriver à eux la fraîcheur ».
(2) L'âme *(ni)* des ancêtres cités n'est cependant pas appelée ni déplacée par la récitation. C'est la force vitale *nyama*, qui est ici mise en mouvement.
(3) Cet effet est déjà obtenu par la simple répétition du nom de famille dont on salue un homme en le rencontrant; on entend couramment les Noirs se saluer en se répétant plusieurs fois leur *dyamu*.
(4) Cette récitation effectuée par un autre homme que le griot serait loin de produire le même effet.

1: Dieterlen FA8 Bambara

Quand les paroles sortent de la bouche, le *tere* du griot se transforme en *nyama*, qui se remplit d'une force dite *kuma nyamu*, « *nyama* des paroles ». Celui-ci passe de la tête dans la bouche du parleur et atteint l'interpelé. Si un homme est riche et puissant, on dit qu'il a le « *nyama* de la bouche des griots qui le flattent ». Il est alors contraint de leur payer leurs encouragements. Sinon, lorsque ces derniers passent devant sa porte, ils ne disent plus rien et le vident ainsi de son *nyama* : l'homme maigrit et s'appauvrit. Avec de mauvaises paroles, les griots peuvent provoquer sa mort, leur *nyama* attaquant le cœur, la poitrine, puis le corps tout entier de la victime.

Ce pouvoir du griot sur celui qu'il flatte se complique et varie suivant ce qu'il récite. S'il déclame plusieurs fois le *burudyu*, s'il parle longtemps des ancêtres, leur *nyama* vient dans sa bouche et s'ajoute au sien propre, renforçant ainsi la puissance de la parole. Ainsi lorsque le griot récite un *barama* sans recevoir de paiement, son *nyama* attaque l'interpelé. En cas de récidive et si le *burudyu* est déclamé, l'homme est contraint de payer s'il ne veut pas être attaqué par le *nyama*, beaucoup plus redoutable encore, des ancêtres.

Dans ces divers cas, le *tere* du flatté intervient : s'il est bon il lutte pour défendre l'homme, mais s'il est faible ou mauvais, il se joint aux forces ancestrales et l'homme est doublement atteint.

La récitation est toujours faite par le griot devant témoin pour que son action soit plus contraignante et fasse perdre la face à l'avare. En contrepartie, un homme qui paie largement le griot est servi par ce dernier qui chante en tous lieux sa générosité et proclame la somme reçue, dont il ne craint pas d'ailleurs d'exagérer le montant s'il espère en tirer profit (1).

La devise est récitée dans de nombreuses circonstances. Après la naissance, les griots la proclament au cours de la cérémonie de la dation du nom, en s'adressant au père puis au nouveau-né

(1) Si le griot sait que l'homme riche auquel il s'adresse est avare il se frotte les dents avec des racines dont il connaît le pouvoir pour rendre sa parole plus efficace encore.

Il arrive qu'un homme s'accorde en secret avec le griot pour se faire valoir. Il lui remet publiquement une somme considérable dont le griot lui rend le lendemain une part convenue. Le don est si généreux qu'il ne peut être dépassé.

Cette pratique s'observe notamment au moment du mariage : les hommes de la promotion du conjoint cherchant à se surpasser l'un l'autre par leurs dons au griot. Celui qui a le plus donné passe pour le plus généreux. Il arrive que le griot, même s'il ne connaît pas la devise, invente sur l'heure un nouveau *barama*.

qui la reçoit ainsi pour la première fois. Au mariage on déclame alternativement les *barama* des deux conjoints. Dans la vie courante, la récitation est effectuée le plus souvent pendant les cérémonies religieuses ou les fêtes. A la chasse ou à la guerre, elle a pour effet d'aider les acteurs et d'augmenter leur courage (1). Dans une assemblée, pour saluer les gens d'un même nom, on le leur répète et, si l'on veut particulièrement flatter l'un des assistants, on récite les premiers mots de sa devise.

A un malade, l'allié *(senānku)* (2) vient dire son *barama* pour l'encourager et l'aider à guérir. S'il est mourant, cette récitation, qui est alors l'équivalent d'une prière, peut faire revenir son âme. Après le décès, l'allié, les griots, les forgerons viennent près du cadavre réciter son *barama* pour l'honorer.

Les devises de métiers se donnent à l'artisan que l'on vient voir; ainsi le forgeron à qui on apporte du travail est salué d'abord par son nom auquel on ajoute :

ini fara ani goni : « tu es avec la pierre et le feu ».

En traversant un champ on dit au cultivateur penché sur la terre : *i ni tye i ba ka kusebe daba*, « salut à qui manie bien la houe » ou simplement : *i ni tye daba la*, « salut à celui qui est avec la houe »; on dit au cordonnier : *bana ani ba golo* « (tu es) avec l'acacia (3) et le cuir de chèvre ».

L'institution de la devise, avec tous les développements qu'elle comporte a pour effet de confirmer les êtres dans leurs corps, leurs principes spirituels et leurs appartenances sociales. A l'exception des cas d'émigration cités plus haut, rares sont ceux qui obligent un individu à changer de nom ou de devise au cours de la vie : même mariée, une femme conserve le *barama* de son père.

Un bâtard ne reçoit ni le nom ni les devises de sa famille : on peut plus tard les lui donner si son père se fait connaître. Un Bambara qui se mésallie, par exemple, en épousant une fille de forgeron ou de griot, met au monde des enfants impurs qui n'auront jamais droit au *barama* de leur père (4).

Il faut ajouter que l'attribution des devises n'est pas limitée à la personne humaine : tous les êtres animés, beaucoup d'êtres

(1) Si le griot le récite à un chef de guerre et que la ville attaquée soit prise, il reçoit une part de butin.
(2) Cf. p. 83.
(3) Il s'agit du *bana* ou *boina (Acacia arabica)* qui est utilisé par le cordonnier pour la fabrication d'une teinture noire.
(4) On dit d'un tel enfant qu'il est un *sofali* (litt. cheval âne), c'est-à-dire un bâtard.

1: Dieterlen FA8 Bambara

inanimés, les éléments de la nature, les lieux et les agglomérations, les plantes, les animaux, toutes les puissances surnaturelles ont les leurs que leur donnent les hommes au cours des prières.

L'interdit :

Au nom de famille est attaché un ou plusieurs interdits alimentaires, *ine* ou *tana*, qu'observent tous les porteurs. Pour certains initiés, les interdits ont été édictés par Faro lorsque ayant classé les êtres de la création il a déterminé la nourriture propre à chaque espèce (1). Pour l'homme du commun, l'origine de la prohibition fait toujours l'objet d'un conte ou d'une légende, justifiant les liens unissant un ancêtre de la famille et l'animal ou le végétal désigné. Le plus souvent, l'animal a rendu service à l'homme, lui a sauvé la vie, ou inversement; ou bien à la suite d'événements graves, l'ancêtre s'est transformé en animal ou en végétal. Des versions nombreuses sont données de l'origine de ces liens.

Il n'a pas été possible jusqu'ici d'envisager tous les aspects des divers interdits. D'autre part la multiplicité des versions qui sont données de leur origine montrent que l'histoire courante, racontée à tout venant, recouvre des notions beaucoup plus profondes, celles des catégories qui témoignent des liens unissant les hommes aux animaux et aux végétaux (2). Il conviendrait aussi d'étudier les rapports des espèces entre elles, des animaux avec les végétaux et les minéraux en fonction des forces spirituelles qui les animent.

Quoi qu'il en soit, l'interdit confère à l'homme son titre de noblesse et c'est être déchu que de n'en pas posséder. Il assure la protection du groupe qui l'observe. Ainsi les hyènes de Konodimini protègent les habitants du village qui les nourrissent.

Exemples d'interdits :

La famille Traoré a pour interdit la chair du crocodile. Un ancêtre nommé Makyon s'étant transformé en crocodile, nourrit sa famille pendant une famine qui durait depuis six ans; il pêchait pour elle du poisson qu'il lui apportait.

La septième année, la famine sévissant toujours, les Traoré décidèrent de le tuer pour le manger. Au matin, lorsqu'il parut avec le fruit de sa pêche, un vieillard s'avança pour l'attaquer,

(1) Cf. page 29.
(2) Cf. également L. Tauxier. *La Religion bambara* (Théorie des Ntana et des tabous) p. 114 à 138.

l'animal l'arrêta et lui prédit sa mort s'il poursuivait son dessein. L'homme n'en tint aucun compte et blessa la bête qui eut cependant encore la force de retourner au fleuve. Le vieillard regretta son acte et les autres tentèrent de dégager leur responsabilité. Le lendemain matin le crocodile sortit du fleuve et vint mourir à leurs pieds afin qu'ils vissent ce qu'ils avaient fait. Le coupable fut à son tour tué par les siens et les deux cadavres enterrés ensemble dans le même suaire. Quand tout fut fini, le chef révéla que Maydon était un membre de la famille, qu'il avait nourri les siens, étant de même race, pendant la famine et que dorénavant le crocodile serait l'interdit des Traoré, en reconnaissance de ce don et comme excuse du meurtre commis.

L'interdit de la famille Diara est le lion, animal dont elle porte le nom. Deux vieux amis, aux temps anciens, chassaient toujours ensemble avec flèches et harpons. Au cours d'une longue famine, leurs armes s'étant brisées, ils ne purent s'en procurer d'autres. Pour nourrir leurs familles, ils attaquèrent les animaux sauvages avec leurs mains nues : l'un assommait ses proies avec ses poings, l'autre les dépouillait.

Peu à peu l'existence qu'ils menaient transforma leur comportement. Ils cessèrent de se laver, leurs cheveux et leurs barbes poussèrent, des poils épais couvrirent leur corps. Leurs ongles devinrent si longs et si durs qu'ils s'en servaient pour trancher la viande et creuser le sol. Ils oublièrent jusqu'au langage qu'ils parlaient et ne communiquèrent plus que par grognements.

Ils luttaient avec les génies pour s'établir sur les lieux qui leur étaient ordinairement réservés. Ils cessèrent de retourner dans leur village et leurs parents les cherchaient, mais dès qu'ils voyaient des hommes, ils s'enfuyaient. Ils finirent par marcher à quatre pattes, et devinrent semblables aux animaux qu'ils pourchassaient.

Un jour qu'ils dormaient l'un près de l'autre, ils s'unirent sexuellement, et le plus fort engrossa le plus faible, qui mit au monde, un peu plus tard, deux lionceaux. Les hommes qui les virent dans la brousse avec leur progéniture décidèrent qu'ils ne pourraient désormais tuer un lion car il avait de leur sang dans les veines. Encore aujourd'hui, si un Diara rencontre un lion, l'animal se couche au sol « tant il a honte de descendre de l'accouplement de deux hommes devenus comme des bêtes ».

Ces deux exemples, choisis entre bien d'autres, illustrent les rapports de l'homme et de l'animal, lesquels apparaissent mieux encore dans le mécanisme déclenché par la rupture de l'interdit adopté.

En effet, toute infraction a d'abord pour conséquence de retirer au fautif les graines de ses clavicules, symbole de ses nourritures essentielles; il devient « un grenier vide » et, privé de ses forces, est inapte à lutter contre celles de l'animal lésé

qui l'attaque. Le mal qui l'atteint à ce moment démontre cet état d'infériorité physique et psychique à la fois : toute rupture d'interdit affecte d'abord les yeux, puis les autres ouvertures du corps.

Si l'animal est blessé, il délègue son *tere* au coupable pour l'avertir de la faute commise, mais n'attente pas à sa vie puisqu'il est son allié. En revanche, sa mort libère son *nyama* qui agit d'une façon plus énergique. Mais il est plus grave encore de manger son interdit que de le tuer, car l'intéressé ne peut se débarrasser du *nyama* de sa victime et doit en subir tous les effets.

Le coupable se rend au bord du Niger et, à haute voix, expose le fait à Faro en lui apportant une offrande (bouillie de mil, cuivre, etc.) puis il boit un peu d'eau et s'en retourne. S'il est trop loin du fleuve, il se rend en un lieu écarté et agit de même en versant un peu de son sang en guise d'expiation. Ces actes ont pour effet de le mettre en règle vis-à-vis de Faro qu'il a offensé en rompant l'ordre établi. Puis il procède à des rites de purification, lesquels ont pour agent son allié *senānku* et sont exécutés sur un carrefour, *dangu* (1). Ceux-ci ont pour effet de le débarrasser du *nyama* de sa victime, puis de faire réintégrer dans ses clavicules le symbole des huit céréales nourricières : il récupère ainsi ses forces perdues. Après sa guérison, les vieillards de sa famille le convoquent et lui font de sévères recommandations car une nouvelle rupture n'est réparable par aucune purification : le *nyama* de l'animal ne quitte plus le récidiviste qui peut en mourir.

Les infractions volontaires, très rares, entraînent bien entendu pour l'intéressé les conséquences les plus graves puisque sa responsabilité est engagée. Il n'en est pas de même dans le cas contraire. Si un homme a consommé sans le savoir son interdit au cours d'un repas pris chez un autre, le *nyama* de l'animal peut attaquer les responsables : l'hôte, ou sa femme, tombe malade. Il faut alors que la femme coupable aille demander son pardon : mains au dos et à genoux, elle expose le fait à l'intéressé qui peut, pour la punir, demander à réfléchir et la faire attendre. Sinon il exige trois noix de cola avec lesquelles il exécute le *dyanzani*, « remplacement » : il les jette dans la brousse ou les donne au premier pauvre qu'il rencontre. Quelques jours après, le responsable est libéré.

(1) Cf. p. 139. La purification peut, dans certains cas, être effectuée par un ascendant et comporter des ablutions avec de l'eau consacrée par une prière adressée à Faro.

V. — La parenté a plaisanteries.

Une institution considérable est également liée au nom de famille : il s'agit de la relation nommée « parenté à plaisanteries » *dyo benalye* (litt. : accord entre nous) qui s'intègre dans les rapports généraux de parenté désignés en pays mandingue sous le nom de *senānkuya*. Mais on distingue les rapports de famille *stricto sensu*, dits *sindyi benalye* (litt. : lait du sein entre nous) du *dyo benalye* qui intéresse au contraire les membres de deux familles, ou même de deux peuples différents.

C'est ainsi qu'un Koulibali est *senānku* d'un Keita chez les Bambara : Bozo et Dogon, Bozo et Somono sont également *senānku* (1). Au Mandé, un Koulibali et un Tangara s'étant liés d'une longue et durable amitié, décidèrent de la sceller de façon définitive. Ils s'ouvrirent les veines et mirent un peu de sang de l'une des plaies sur l'autre, réalisant l'alliance par cet échange. Puis ils préparèrent un repas qu'ils consommèrent

(1) La parenté à plaisanteries nommée *senānkuya* chez les Bambara est dite *māgu* chez les *Dogon*, *dagana* chez les Bozo, etc... Cette importante institution, qui embrasse l'ensemble des populations du Soudan Français, a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'études. Cf. en particulier M. Delafosse. *Haut-Sénégal Niger*, t. III, p. 206. H. Labouret. *La Parenté à plaisanteries en Afrique occidentale*, D. Paulme. *Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale*, R. Radcliffe Brown. *On jocking Relationships*.

Dans l'*Alliance cathartique*, M. Griaule éclaire les rapports Dogon-Bozo qui sont à l'origine de l'institution dans le Soudan. Celle-ci fait apparaître la notion fondamentale de gemellité des êtres et des principes qui les animent. Un Dogon et un Bozo sont des jumeaux, chacun d'eux portant une parcelle de l'autre dans son corps et son âme : quand il injurie ou purifie, c'est à cette part de lui-même dans l'autre qu'il s'adresse et les forces qu'il communique ainsi viennent en aide à son partenaire.

Les dernières enquêtes poursuivies sur ce sujet ont apporté les faits suivants : Dogon et Bozo ont respectivement huit graines et huit poissons dans les clavicules et réalisent ainsi le partage des nourritures célestes (cf. p. 30). Celles-ci sont les témoins de leur intégrité spirituelle et toute rupture d'interdit a pour effet premier de priver l'intéressé de ses graines ou de ses poissons. L'institution a pour but de permettre à l'allié d'intervenir pour faire réintégrer les nourritures dans le corps du coupable.

Il convient de remarquer que dans les cas où elles sont désignées par le même terme (*senānkuya*) l'on ne saurait confondre les relations interfamiliales, qui d'ailleurs comportent également des échanges de plaisanteries, avec les relations de famille à famille (plus exactement de nom à nom), de population à population.

De plus, à l'intérieur de ce dernier groupe, on observe plusieurs sortes d'alliances : certaines comportent l'exogamie (Dogon et Bozo; Bozo et Peul, etc...) d'autres excluent la possibilité de procéder aux rites de purification. Il y a aura donc lieu d'examiner le plus grand nombre de cas possibles avant d'établir les règles de cette sorte d'alliance.

ensemble en proférant le serment de ne jamais faire couler réciproquement leur sang.

Ainsi fut consacré entre eux et leurs descendants le *dyo benatye* (1). Une telle alliance a la valeur d'une parenté; elle comporte l'obligation absolue de ne jamais attenter à la vie, aux biens du *senānku*. Les parties se doivent assistance dans de nombreux cas : services de nourriture, de logement, aide matérielle; secours en cas de guerre, de poursuites judiciaires; présence obligatoire au cours de cérémonies religieuses, purifications en cas de rupture d'interdit.

Ces règles impliquent que l'alliance affecte non seulement l'individu dans son aspect social, mais aussi dans ses principes spirituels. Le *senānku* est une sorte de jumeau de tout individu appartenant à l'autre famille; il a en lui une parcelle de son partenaire, et réciproquement.

De ce fait, les réactions déclenchées par l'insulte ou la plaisanterie sont particulières : le *senānku* entendra de la bouche de l'autre, sans se fâcher, des moqueries qu'il ne tolérerait pas habituellement. Il ne saurait en être affecté puisque les paroles s'adressent à la parcelle de son être qui lui vient de son insulteur. Mieux, la plaisanterie ou l'injure, sans l'atteindre dans ses principes, a pour effet de le confirmer dans sa situation vis-à-vis de celui qui lui parle, d'affirmer l'état des deux parties, donc d'augmenter leur vitalité. Elle détermine des mouvements de forces dont les deux interlocuteurs reçoivent, comme d'une parole bénéfique, un bienfait réciproque.

Cet effet est utilisé dans de nombreuses occasions, notamment lors de l'accession à un nouvel état social ou à un nouveau grade. Le *senānku* plaisante un nouveau-né dès l'imposition du nom et, plus tard, le jour où il porte son premier vêtement. Les circoncis deviennent alliés et plaisantent entre eux le jour du *daworo* qui consacre la promotion (2). Au soir du mariage, la jeune femme est l'objet de sarcasmes rituels qui marquent son introduction définitive dans le groupe familial du mari.

Le *senānku* est seul habilité, dans certains cas, à procéder à des rites de purification rendus nécessaires par une rupture d'interdit *(ine)*. Il a en effet, dans les clavicules, et seulement

(1) C'est à cause de cette alliance que les membres de la famille Koulouballi se sont vus autorisés par les Tangara du village de Barbé (région de Mopti) à venir s'installer dans l'agglomération. Le chef Tangara leur a concédé du terrain pour édifier leurs maisons et établir leurs champs. Les deux groupes vivent là en parfaite intelligence.

(2) Cf. p. 186.

vis-à-vis de son partenaire, le double des graines symboliques, soit seize. Il est de ce fait qualifié, par son geste purificateur et par son rôle essentiel de pourvoyeur nourricier, à faire réintégrer dans les clavicules du coupable les graines qui l'avaient quitté. Si la faute est légère, le contrevenant lui donne du mil, de l'argent ou un objet. Le *nyama* de l'animal lésé se dépose sur l'objet et le *senānku* qui le reçoit en débarrasse l'intéressé sans que lui-même en soit affecté. Si la faute est plus grave, les deux alliés se rendent à une croisée de chemin, *dangu :* le *senānku* fait tourner de gauche à droite une torche de paille en forme de croix autour de la tête du coupable. L'être offensé par la faute ne peut rien refuser devant cette procédure. Il retire le *nyama* qu'il avait infligé, et l'homme, puissamment secouru par les forces du purificateur, récupère celles qu'il avait perdues, symbolisées par les graines de ses clavicules.

Ce rôle cathartique par réintégration des subsistances dans leur siège humain est illustré dans la vie courante par les prestations alimentaires auxquelles sont tenus les alliés. Il y a là comme une représentation laïque et matérielle d'une opération invisible de purification.

VI. — La personne : cas exceptionnels.

Certaines particularités physiques sont le témoignage visible d'une modification des éléments composant la personne. Il convient donc d'envisager le cas des individus qui en sont affectés.

A. — *Jumeaux :*

Les jumeaux, *flani* (litt. : deux petits), sont deux êtres neufs donnés aux hommes par Faro et considérés comme issus de lui seul. De ce fait, les jumeaux n'héritent ni du *dya* ni du *ni* d'un défunt, mais de principes nouveaux qui leur viennent du génie. De plus, leur *dya* ne quitte jamais l'eau pour l'ombre et séjournent pendant toute leur vie entre ses mains : de ce fait ils restent à l'abri de tout danger comme de toute impureté.

Une telle naissance, considérée comme bénéfique, n'est accordée qu'à certains êtres privilégiés dits *kunandi*. Elle est annoncée en montrant l'index droit et l'index gauche dressés sans mot dire, car sa proclamation serait si puissante qu'elle nuirait aux nouveau-nés. Leur mère met autour de son front une bande de coton blanc, dite *dyala*, qui témoigne de la présence des *dya*

des enfants entre les mains de Faro. Chacun se rend dans la demeure des parents et leur apporte ce qu'il peut donner : car donner aux jumeaux revient à donner à Faro.

Le rite de dation des noms est exécuté au bord du fleuve si le village est situé à proximité du Niger, au bord d'une mare à son défaut. Les enfants sont portés par leurs parents qui, à eux deux, représentent le chiffre sept. Ils sont baignés, leurs cheveux rasés et jetés au fleuve, tandis que le père dit : « Mère Faro, tes fils sont nés, voici leurs cheveux (1) ». Puis il présente la bande *dyala* portée par la mère à l'officiant qui la fait tourner autour du front de l'enfant en disant : « Ces deux personnes sont plus âgées que moi; que le *nyama* du nom qui va leur être donné parte avec le *dyala* (2) ». Puis, il leur donne un nom spécial (3).

Le lendemain, la mère portant l'un des enfants et accompagnée d'une femme chargée de l'autre, va quêter du mil ou du coton dans le village. Elle tient dans ses mains deux cuillers-calebasses identiques. Les dons, égaux en poids et qualité, symbolisent les jumeaux; ils sont placés dans les cuillers et la femme, croisant les deux mains, les verse dans le panier où elle transporte les offrandes (4).

Trois ou quatre jours après le rite de dation des noms, suivant le sexe des intéressés, on leur met des bracelets de métal blanc qui représentent leur *dya* : sur chacun d'eux sont gravés des symboles géométriques de l'univers, ciel et terre (5). L'ouverture du bracelet représente celle du monde terrestre incomplet : quand les jumeaux mourront, ils seront enterrés avec leurs bracelets refermés sur leurs bras ou leurs chevilles pour exprimer qu'ils ont pénétré dans un monde clos et complet. Autrefois les sacrifices offerts à Faro étaient exécutés avec de telles parures, empruntées à un jumeau et que le sacrificateur présentait au

(1) *ba faro i wolo dew kansi ye nin ye.*
(2) *nin ma fla ka koro u ma, u ćua dali nyama ka ta fini disa fɛw dyala fɛ.*
(3) Séni et Sinè pour des garçons; Bintou et Wasa pour des filles. Chez les Bambara islamisés cette coutume est également respectée, les noms donnés étant toujours Alassan et Fouséni. Il s'agit vraisemblablement d'une déformation des noms arabes donnés aux jumeaux au Maroc.

(4) Tout le symbolisme des dons faits aux jumeaux comme celui de la double poterie (cf. plus bas) confirme les observations effectuées au Soudan sur les rapports entre eux et le commerce. Cf. à ce sujet M. GRIAULE. *Dieu d'eau*, p. 234 et ss. Il est intéressant de remarquer que chaque jumeau est le *dya* de l'autre et que ce terme signifie à la fois « ombre du corps » « double spirituel » et « balance ». Commercer se dit *dyago*.

(5) La figure est faite d'un rectangle divisé en deux carrés égaux superposés, comprenant un signe de multiplication dans le carré inférieur, la terre, un v ouvert dans le carré supérieur, le ciel.

fleuve en disant : « Le fer des jumeaux est le témoin du sacrifice offert à Faro (1) ». Après la cérémonie, chacun remettait au jumeau des noix de kola blanches : l'intéressé se rendait sur la grand-place et secouait en l'air ses bras ornés de leur parure pour disperser aux quatre points cardinaux le *nyama* bénéfique de Faro acquis au cours du sacrifice. Dans certaines régions les jumeaux portent un pendentif en forme de fers d'esclaves doubles, dit *dyō neke* « fer du captif », ou une amulette nommée *sinzin* « appui », composée d'un petit morceau de bois taillé en forme de double cupule et qui est de préférence confectionnée par un Bozo. Un homme ayant eu trois fois des jumeaux doit se procurer une poterie double qui sera toujours maintenue pleine d'eau et sera l'objet d'un sacrifice annuel (2).

Jusqu'à douze ans les ablutions des enfants sont exécutées de préférence au Niger; ceux-ci sont censés pouvoir marcher sur les eaux, et ne jamais courir aucun risque de noyade.

Les jumeaux ne se quittent pas plus que ne se séparent le *dya* et le vivant auquel il est attaché. Ils se vêtent des mêmes habits, mangent simultanément la même nourriture; autrefois deux jumeaux mâles épousaient la même femme. Si l'un d'eux meurt en bas âge, le forgeron confectionne une petite poupée de bois dite *flanilokele*, qui reçoit le nom du défunt et que la mère place sur la natte à côté de l'enfant vivant. Ce dernier emporte avec lui cette poupée au moment de sa circoncision et la conserve pendant toute sa retraite pour la rapporter dans la demeure paternelle qu'elle ne doit plus quitter. Quand il se marie, il plante en terre la poupée avec un autre bois qui symbolise la femme du défunt. Les jumeaux étant en quelque sorte une vivante réplique de Faro, nul ne saurait les importuner sans lui manquer de respect. Ils sont au contraire l'objet de prévenances et de précautions de la part de leur famille comme de leurs voisins. Leur présence est toujours bénéfique. Considérés comme invulnérables, les jumeaux marchaient autrefois sur le front des troupes en temps de guerre, et, pendant les trêves, servaient de parlementaires inviolables entre les partis engagés.

B. — *Hermaphrodite :*

L'hermaphrodite, étant à la fois mâle et femelle, est lui-même, matériellement, son propre jumeau. En conséquence, il n'a pas de *dya* (3).

(1) *flani neke ye ma kere ye faro sōni la.*
(2) Cf. p. 86, n. 4.
(3) La hyène est regardée comme hermaphrodite; elle peut engendrer ou

C. — *Albinos :*

Les albinos de peau claire ou rougeâtre et aux cheveux roux sont dits *gombele* ou *yepege*, ce dernier terme étant réservé à ceux qui présentent les caractères les plus accentués.

L'albinos est censé naître de rapports sexuels ayant lieu au milieu du jour, lorsque le soleil est au *koblenkaba*, ciel de la colère de Faro, fait qui constitue une grave rupture d'interdit. Celle-ci a pour conséquence d'unir dans le sein maternel les jumeaux primitivement octroyés à la femme par Faro et de décolorer la peau de l'être ainsi formé. De ce fait l'albinos, avatar de jumeaux, n'hérite point de principes spirituels d'un défunt : il est également un être nouveau donné par Faro aux hommes. Mais l'impureté acquise décuple son *tere* et son *wanzo* qui sont si actifs que le circonciseur doit sacrifier sur ses autels personnels avant de l'opérer. De l'ambivalence de l'albinos, de même essence que Faro à l'origine, mais déchu à cause de l'impureté transmise par ses parents, découlent divers usages et représentations (1).

Son corps est considéré comme doué de pouvoirs spéciaux. A qui possède son crâne, échoit une nombreuse famille et la prospérité; les cheveux apportent la richesse; la moelle des os octroie or et cuivre. Si l'on s'assied à l'emplacement où sont enterrés les os, tout ce que l'on demande est accordé. Ses excréments, mêlés aux semences, ont pour effet d'augmenter la récolte de l'année.

Cette valeur attribuée à l'albinos en fait une victime de choix pour les sacrifices offerts à Faro. Son *nyama* est tel qu'il peut être sacrifié sans prière, l'acte même constituant une invocation efficace. A défaut d'albinos vivant les hommes tentaient souvent de s'approprier les restes d'un corps enterré.

concevoir, suivant sa force et sa taille, « la plus forte engrossant la plus faible ». Un système de tatouage repose sur cette croyance.

(1) Cette ambivalence est également à l'origine de la croyance qui fait de l'albinos un être autrefois pourvu d'ailes et capable de voler (cf. p. 41), qualité qu'il aurait perdue au contact du sol impur.

CHAPITRE IV

LE SACRIFICE ET L'AUTEL

Pour faire appel aux forces spirituelles et les promouvoir, les Bambara utilisent la prière, l'offrande, le sacrifice. Des rites oraux et manuels sont exécutés en tous lieux, en tous temps. Ils prient le ciel, les points cardinaux, les génies; ils sacrifient sur les pierres, la terre, les arbres, les points d'eau, comme sur les autels abrités dans les sanctuaires ou situés en des lieux publics ou privés. Tout adulte circoncis, père de famille, propriétaire d'une demeure et d'une terre cultivable est sacrificateur, qualité soulignée par la tache rouge qui orne parfois les murs de la pièce principale de sa résidence (1).

Pour un observateur non informé, ces rites recouvrent un immense réseau de croyances apparemment disparates. Mais la réalité est tout autre. Les rites provoquent des mouvements de forces définis qui s'intègrent dans ceux du monde.

Sans donner un tableau général des modes, des temps, des lieux propres aux rites des Bambara, il est cependant important de démonter les rouages du plus important, le sacrifice sanglant. Il forme leur armature et il met en jeu les principes et éléments composant l'être vivant (cf. chapitre précédent), car il convient de remarquer que les premiers sacrifices attestés par le mythe sont les sacrifices humains.

Il y a sacrifice quand le sang de la victime coule sur une matière ou un objet contenant la force d'une puissance surnaturelle ou d'un ancêtre. Les paroles de la prière prononcée pendant la mise à mort consacrent la victime à la puissance qui vient, selon la croyance populaire, se nourrir du sang. Dans le même temps, elles dirigent les forces de vie qui s'échappent du corps. L'âme, *ni*, est captée par l'autel et y sera conservée jusqu'à la résurrection. Son *nyama*, d'autant plus puissant que

(1) Cf. p. 128 et ss.

1: Dieterlen FA8 Bambara

l'agonie est plus longue, est également retenu par l'autel dont il augmente les forces. La victime est ainsi entièrement vidée de ses principes spirituels car « tous les *nyama* sont dans le sang (1) » qu'elle abandonne.

Dans tous les cas, le sacrifice constitue un échange : celui que sacrifie reçoit en retour une part des forces de celui qu'il prie (2). Le sang est porteur d'un élément actif, dangereux, qui est laissé sur l'autel. Au temps où les hommes donnaient au *balanza* leur sang, ils le laissaient sécher puis, passant leur langue sur le tronc, ils le reprenaient débarrassé de cet élément qui constituait l'offrande. Toutes leurs forces actives passaient à l'arbre et il ne leur revenait qu'une matière presque vidée de vitalité.

Les sacrifices sanglants qui, aux origines, furent instaurés sur le tronc du *balanza* sont actuellement exécutés dans les lieux les plus divers : terre, arbres, mares, puits, etc. De plus, au fur et à mesure que leurs techniques se développaient, les Bambara sacrifièrent sur les objets, ustensiles ou machines qu'ils découvraient ou inventaient : la forge et ses outils, le métier à tisser, les instruments agricoles.

Les Bambara possèdent également des autels que l'on peut classer en trois catégories :

1° Les souches de bois dites *pembele*, qui représentent Pemba. De nombreux chefs de famille ou de sociétés religieuses en conservent un exemplaire (3).

Un sanctuaire unique, à Massala, est un centre de pèlerinage pour les Bambara de toutes régions qui viennent nombreux pour assister au sacrifice annuel. Il recèle, outre un *pembele*, deux grandes poteries, *da*, qui lui ont donné son nom, couvertes de sang sacrificiel : les ordalies y sont exécutées, les questions juridiques, les graves maladies sont traitées en ce lieu.

2° Les autels faits de pierres grossièrement taillées et parfois gravées ont pour origine une pierre mythique, issue de la septième partie de la terre, placée sous le tertre où naquirent les deux jumelles de Faro. De couleur rouge, elle était elle-même le symbole du sacrifice. Elle se divisa et donna naissance à toutes les pierres sacrificielles (fig. 5 et pl. V, b).

(1) *nyama be bi dyoli la.*

(2) Le mécanisme du sacrifice sanglant chez les Bambara est comparable à celui qui a été observé chez les Dogon et décrit par M. GRIAULE, *Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon* (Soudan Français), Journal de la Société des Africanistes. Tome X, 1940, p. 127 et ss.

(3) Cf. page 49 pour la description des autels *pembele*.

Actuellement, les autels de la région de Ségou viennent pour la plupart de Toko, agglomération située au sud de la ville et où vivaient les forgerons du roi. L'ancêtre de ces derniers est

Fig. 5. — Autel de pierre, *fara ba*, de Banankoroni, consacré aux ancêtres. Il est fiché en terre au-dessus du crâne et des ossements d'un albinos, de houes et d'un couteau de circoncision.

Le dessin rituel exécuté lors des cérémonies de renouvellement de l'année représente les torches et les fouets du Kworé, 3 hommes et 4 femmes, qui rappellent le chiffre 7, image de la création. (Dessin d'un informateur.)

enterré dans les rochers qui avoisinent Toko et d'où sont extraites les pierres servant d'autel. Le chef d'un village qui désire s'en procurer une envoie à Toko un délégué qui reçoit du forgeron la pierre convenant au rôle de l'autel et à la qualité du demandeur. Ainsi on donne une pierre noire à ceux qui ont rompu un

1: Dieterlen FA8 Bambara

interdit, une pierre de deux couleurs à un étranger et la pierre rouge « arrondie et polie par les ancêtres » à ceux que l'on veut honorer.

Les autels de pierre, innombrables (il en est de privés et de publics) représentent généralement les ancêtres. Placés dans les champs, ils reçoivent les sacrifices offerts en leur nom pour favoriser les récoltes. Au carrefour des ruelles et sur la place publique, ils assurent la stabilité des coutumes ancestrales.

3° Les Bambara sacrifient également sur ces objets fabriqués qui portent le nom général de *boli* (litt. : courir) et qui sont assimilables à des autels bien qu'ils soient d'un tout autre caractère que les précédents. Leur origine est différente. Pour les initiés ils proviennent du douzième *banginī* qui donna naissance au jour (cf. p. 13). Sous forme de « globules » ils furent lâchés dans l'espace par Faro lors de sa descente sur terre, recueillis par les génies de l'air et du sol dans lesquels certains pénétrèrent et furent par la suite remis aux hommes (1).

Les *boli*, dits également *nyana*, sont confectionnés avec les matières les plus diverses : queues d'hyène, piment, miel, charbon, métaux précieux, parties du corps. Chaque élément a sa valeur et son emploi est déterminé par sa situation dans les catégories; les temps de fabrication interviennent également. Mais quelle que soit sa composition, tout *boli*, dont le nom même exprime le mouvement universel des choses, est un amalgame d'éléments représentant les parties de l'univers (2).

(1) La croyance populaire veut que les huit *boli* principaux des Bambara aient été rapportés de la Mecque par le célèbre Makanta Djigui, personnage dont le nom est cité dans nombre de prières (notamment au cours des cérémonies du Komo). L. TAUXIER attribue cette tradition à l'influence de l'Islam sous le règne du successeur de Soundiata, le roi Malinké Kankan Moussa, qui fit le pèlerinage de la Mecque en 1324 (*La Religion bambara*, p. 287, note 3).

Le nom de Makanta Djigui est cité dans la devise *(burudyu)* du Komo : les chefs de cette importante institution transportent chaque année leurs autels au bord du Niger, près du village de Tikko au lieu où est censée avoir coulé la pirogue historique qui le transporta. Il est possible que ce personnage ait joué le rôle d'un législateur religieux en codifiant certaines croyances et en fondant des associations autour des *boli* qui, d'après les dires d'informateurs qualifiés, existaient avant son intervention. Cf. également sur ce point L. TAUXIER, *La Religion bambara*, p. 287 n. 3.

Les versions du voyage de Makanta Djigui, que les indigènes racontent volontiers, sont innombrables. Cf. l'abbé HENRY. *L'Ame d'un peuple africain : les Bambara*, p. 131 à 133; C. MONTEIL. *Les Bambara Ségou et du Kaarta*, p. 170; D. TRAORE. *MakaNta Djigui, fondateur de la magie soudanaise*, p. 23 à 25.

Nous avons recueilli deux versions de cet épisode, que nous ne croyons pas utile de présenter dans cet exposé.

(2) Dans l'état actuel de l'enquête, le classement par catégories des maté-

Il est donc le symbole de ce dernier et le réceptacle des forces qui l'animent. Celles-ci, déjà très puissantes dès sa confection, sont constamment entretenues, augmentées, par les apports reçus au cours des sacrifices sanglants dont le *boli* est l'objet. Ils font de lui un concentré de forces qui rend en proportion de ce qu'il reçoit et dont le propriétaire est le premier bénéficiaire.

Un *boli* est également un relai permettant d'atteindre une puissance surnaturelle, un ancêtre ou un être vivant qui l'imprègne de sa force en venant consommer sur lui l'offrande. Par le canal du sang répandu, cette force remonte dans la victime et, s'il y a consommation, dans le sacrifiant lui-même.

Un *boli* contient donc :

Une part de l'âme, *ni*, et de la force, *nyama*, de l'être auquel il est consacré.

Le *ni* et le *nyama* des victimes qui lui sont offertes.

Le *nyama* des individus qui, ayant rompu les interdits édictés par la puissance, ont été tués par elle.

Les Bambara distinguent deux sortes de *boli* : les plus nombreux, dont l'action est relativement bénigne, dits *soni* (litt. : donner petit) ceux au contraire qui sont chargés de forces puissantes, voire dangereuses, dits *saraka* (1). Les seconds sont censés, par leur seul pouvoir, tuer les victimes qui leur sont offertes sans que celles-ci soient égorgées; il suffit de les leur présenter en récitant une prière appropriée pour qu'elles meurent. On dit alors que le « *boli* a fait sortir le sang » et cette mort équivaut à un sacrifice sanglant (2). Ils s'attaquent aussi à ceux que l'on voue à leur vindicte.

On dit d'un *boli* « qu'il est chaud et qu'il a la gorge sèche », et c'est pourquoi le rituel comporte parfois le recueil dans une calebasse du sang dans lequel on le fait ensuite tremper.

Certains *boli* sont individuels, parfois hérités d'un ancêtre et consacrés à leur propriétaire dont ils entretiennent les forces. D'autres, collectifs, sont consacrés aux puissances surnaturelles qui protègent la vie de la communauté.

Des interdits relatifs aux êtres dont l'âme « imprègne » les *boli* et aux éléments qui les composent sont édictés au moment

riaux ou éléments composant l'univers chez les Bambara n'est qu'ébauché Ce n'est qu'après cette étude qu'apparaîtra le rôle exact dévolu aux éléments composant les *boli* et que pourra être envisagé le problème de l'origine de ces autels.

(1) Le *tuafebla* est un *soni;* le *mbe ndyugu kã* un *saraka* (cf. p. 132 et p. 133).

(2) Si la victime ne meurt pas assez vite, le sacrifiant peut « insulter » l'autel pour le contraindre d'agir.

1: Dieterlen FA8 Bambara

de leur confection. Ils doivent être scrupuleusement respectés par les responsables et les officiants. C'est pour éviter les dangers résultant de leur violation et qui porteraient atteinte à leur intégrité comme à celle de leurs propriétaires, que les *boli* sont généralement mis à l'abri soit dans des sanctuaires, soit dans une pièce isolée de la demeure où nul ne pénètre sans l'autorisation des responsables. Leur manipulation, dangereuse, est réservée aux prêtres, au chef de famille, au propriétaire.

La victime la plus communément offerte sur tous les autels est l'animal domestique : volaille, bovin, bovidé. Toutefois, sur les autels de chasseurs et des sociétés d'incirconcis, on immole des animaux sauvages.

La couleur de la victime est déterminée par la qualité de l'être auquel elle est consacrée, comme par celle de l'autel lui-même. Sur les *boli* des sociétés religieuses on égorge généralement des animaux de couleur rouge qui accroît le *nyama* qu'ils contiennent. Le blanc, signe de luminosité et de pureté, est réservé à Faro.

La mort de la victime a un caractère divinatoire. L'égorgement est pratiqué de telle sorte que l'agonie soit longue et que l'officaint puisse interpréter la position du corps. Le dépeçage est suivi d'une consommation qui a une valeur communielle ; de plus, certaines parties du corps sont laissées sur l'autel (foie); d'autres sont conservées par le sacrifiant comme témoins (mâchoires, plumes et poils).

Le rite s'accompagne le plus souvent d'offrandes de bouillie de mil, à titre de « rafraîchissement », le sang étant donné à l'autel comme une nourriture. Les noix de kola, que l'on choisit pour leur forme et pour leur couleur, sont partagées en deux : l'officiant mâche l'une des moitiés et la crache sur l'autel avant de consommer l'autre.

Autrefois, les sacrifices humains étaient également pratiqués. Ils avaient lieu dans les cas graves intéressant le royaume, le roi ou les chefs. Le contenu ordinaire en était l'albinos.

A titre d'exemple, nous donnons ci-après un aperçu des rites de mise à mort d'albinos tels qu'ils se pratiquaient sous la royauté. Ils soulignent la valeur mystique de la victime et sont un excellent exemple de mécanisme propre au sacrifice; ils font apparaître la valeur rituelle des détails sur chacun desquels les Bambara mettent un accent particulier. Enfin, ils confirment la valeur et le symbolisme des différentes parties du corps, tels qu'ils ont été décrits dans le chapitre précédent.

Les rois de Ségou étaient autrefois fournis en albinos par un homme du village de Pelengena qui les tenait emprisonnés et qui les leur réservait. Mais cet homme les exploitait en leur rasant les cheveux qu'il vendait aux chefs des villages avoisinants comme symboles des hommes qu'ils pourraient compter, tôt ou tard, sous leur domination. Le chef ayant dénombré ses sujets, les prisonniers faits à la guerre et tenus en esclavage et les captifs reçus en tribut, préparait autant de bâtonnets que d'hommes; puis il mélangeait ceux-ci aux cheveux et enfouissait le tout dans le mur, au seuil de la porte d'entrée de sa demeure. Les cheveux étaient censés représenter à l'avance la multiplication des hommes du fief et favoriser la rentrée de l'impôt.

Mais les albinos eux-mêmes étaient réservés au roi qui les sacrifiait à Faro dans les cas intéressant la conduite du royaume :

1° Lorsque le roi se trouvait devant des difficultés d'ordre gouvernemental, la victime était coupée en deux au milieu du corps, à hauteur du ventre, au moyen d'une corde en fibre de *da* (1) : ses cris, ses gestes et ses excréments étaient considérés comme véhiculant un *nyama* qui « supprimait la difficulté rencontrée par le roi ». Nul ne devait entendre ses plaintes qui n'étaient point faites pour les oreilles humaines mais pour Faro à qui revenait aussi la souffrance. Le roi, surtout, ne devait pas entendre les cris sous peine d'échouer dans son entreprise et pourtant il lui fallait assister au supplice et le contempler dans une complète impassibilité.

La moitié inférieure du corps de la victime revenait à Faro. Elle était portée au Niger par trois hommes si cette dernière était de sexe masculin, par quatre s'il s'agissait d'une femme. L'un d'eux prenait le corps sur sa tête; les yeux et la main gauche fermés, il marchait en évitant de poser ses orteils sur le sol, afin de respecter « l'âme de ce qu'il portait (2) ». Au bord du fleuve, les articulations étaient brisées, la moelle extraite et versée dans l'eau. Après avoir posé leurs orteils sur le corps, pour « donner une part de leur âme à Faro », les hommes le déposaient délicatement dans le fleuve où il s'engloutissait tandis qu'ils exposaient à haute voix la raison de leur acte. De retour auprès de leur maître, ils lui apportaient les remerciements du génie et un peu d'eau du fleuve que l'on versait sur le siège royal (3).

(1) *Hibiscus*. On ne pouvait, pour l'albinos, utiliser la fibre de *nyama*, considérée comme impure.

(2) Poser les orteils au sol revient à mettre l'âme de ce qu'on porte en contact avec l'impureté de la terre (cf. p. 70).

(3) Cette offrande portait le nom de *nasi*, « bien-être ».

Le haut du corps de la victime revenait au roi et était utilisé pour les besoins de l'État. Les *tōdyō* soufflaient tout d'abord dans la bouche du supplicié pour que « l'air en sortant apporte à Faro toutes ses paroles ». Puis ils enfouissaient la tête sous le trône du roi et dansaient au rythme des tambours.

En cas de guerre, le sang qui avait coulé lors du sacrifice était recueilli par les *tōdyō*, séché au soleil, le résidu emporté et jeté avant l'assaut dans la direction de la ville à prendre. Le roi qui s'avançait avec son armée, trouvait, selon la formule, « son sacrifice devant lui » *(saraka bla ñe)*.

2° Dans le cas où le roi avait besoin de fonds, la mise à mort était opérée à l'ouest et en enfonçant dans la gorge une tige de bambou pour faire couler le sang sur les cauris que le roi avait gagnés lui-même « avec sa propre sueur ». Ainsi consacrés, les cauris « attiraient l'or, l'argent et le cuivre dans le trésor royal ».

La tête était placée sous le trône. La poitrine et les poumons, après séchage, étaient réduits en poudre et conservés dans un sac dont le roi avait la disposition. Lorsqu'il recevait les contribuables, il mettait cette poudre sur son visage et dans sa bouche, contraignant ainsi le visiteur à donner. Il en frottait son corps avant de partir en guerre, ce qui faisait dire aux combattants : « Voir le roi, c'est voir l'or (1) ».

Il en donnait à ses femmes et à ses enfants qui le mettaient dans leur boisson, afin « d'hériter de sa place et de ses biens ». Cette poudre était offerte lors de chaque sacrifice offert à Faro pour fertiliser le royaume.

3° Lorsqu'une famille était accablée par de nombreux décès, elle demandait au roi l'autorisation de sacrifier un albinos qu'il fournissait lui-même. La langue de la victime était séchée, pilée, additionnée de piment et consommée par le père de famille afin de lui permettre de « reprendre les paroles et le *nyama* des défunts ». Le nez était avalé par la mère pour qu'elle puisse « reprendre la respiration des enfants morts ». Le père mangeait ensuite les yeux grillés pour « conserver les vues perdues ». Les oreilles séchées étaient suspendues au-dessus du seuil de la porte d'entrée « pour que la mort, entendant les pleurs des funérailles, ne revienne plus ». Le crâne était conservé comme témoin et enterré dans la cour; un bois fiché en marquait l'emplacement. Le reste du corps était jeté au Niger, « car un homme ordinaire n'a pas le droit de garder ce qui est réservé au roi ».

Si le roi les y autorisait, les chefs des villages importants

(1) *fama yele ye sanu yele ye.*

plaçaient aussi un corps d'albinos sous leur siège « afin que leur commandement soit solide et dure longtemps (1) ».

Dans certains cas graves, l'albinos était immolé sur l'autel du Komo. Ce sacrifice était accompli en silence car « une prière ignorée du sacrificateur est dans le sang de l'albinos » lequel est suffisamment puissant pour agir sans paroles.

(1) On donnait parfois le montant de l'impôt prélevé dans un village aux parents d'un albinos en échange de l'enfant. Ceux qui ne pouvaient se procurer de victime prenaient à titre de remplacement un os d'animal et exécutaient les rites comme s'il s'agissait d'un albinos. Sur le siège du chef, cf. p. 134.

CHAPITRE V

LES TECHNIQUES

Les Bambara, qui ont conscience de l'évolution de leur civilisation, la font remonter très haut dans le temps. L'histoire des origines, les faits et gestes de leurs plus lointains ancêtres sont inscrits non seulement dans leur mémoire mais dans les rites courants et souvent dans le matériel usuel tant profane que religieux.

L'invention et l'évolution des techniques, où s'allient spirituel et matériel, révélation et effort humain, donnent lieu à des récits et à des représentations qui sont caractéristiques de leur psychologie (1).

Dans la pensée bambara, toute technique est une réparation enseignée à l'homme par Faro, un palliatif du désordre cosmique, dû généralement à une rupture d'interdit. La famine, la guerre, l'épidémie, la misère, la mort qu'entraînent de tels désordres sont compensés — dans la mesure du possible — par de nouvelles techniques révélées au fur et à mesure des besoins. Toutes se trouvent en puissance dans la massue de bois utilisée pour écraser et battre les fibres, premier matériau employé (2).

Les premiers travaux sont l'œuvre des « hommes primitifs », ancêtres des Bambara, dont ils donnent la description suivante : « Ils étaient couverts de poils, cheveux et barbe hirsutes, leurs ongles longs semblables à des griffes, leurs dents semblables à des crocs. Ils ignoraient le langage et le vêtement, vivaient pour s'abriter des intempéries dans des trous creusés dans le

(1) Ce que nous relatons ici sur l'origine des techniques résume exclusivement ce qu'en disent les indigènes. Le contexte, sous forme des rites pratiqués quotidiennement, le meilleur exemple étant la forge, se suffit à lui-même et ne demande aucun commentaire.

(2) La massue de bois est un doublet de la masse du forgeron mythique qui contenait les techniques et les grains cultivables (cf. p. 30, note 1). La même origine des techniques est donnée chez les Dogon, cf. *Dieu d'eau*, p. 84.

sol ou dans des cavernes naturelles aménagées, au fond desquelles ils couchaient et déposaient leurs proies. Pour se défendre contre les bêtes sauvages, ils garnissaient l'entrée de ces demeures d'épieux et de roches pointues. Ces trous profonds communiquaient entre eux et formaient de véritables villages souterrains » (fig. 6) (1).

Ignorant le langage, ces hommes conversaient au moyen de gestes de la tête, de mouvements des pieds et des mains, de

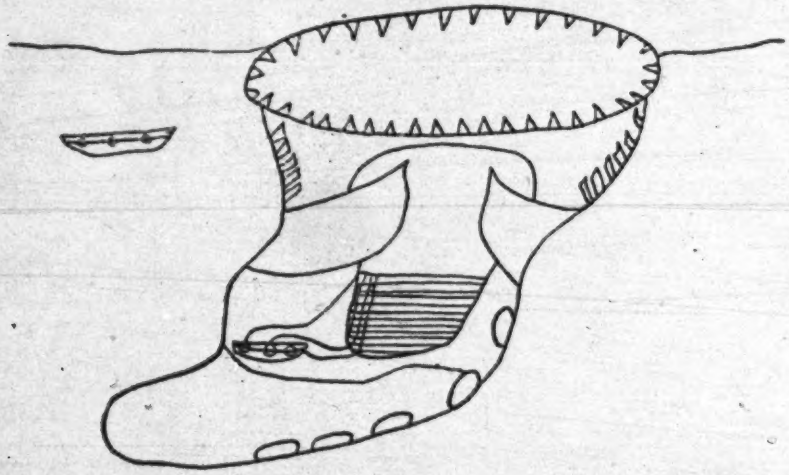


FIG. 6. — Demeure souterraine des hommes primitifs. L'entrée est défendue par des pierres pointues. Au centre, image du premier métier à tisser, inventé par les hommes. A gauche, la navette (cf. p. 137). (Dessin d'un informateur.)

grognements. Quand un différend les séparait, avant d'en venir aux mains, ils retroussaient leurs lèvres et mesuraient leurs longues canines, pour déterminer quel serait le vainqueur. « Plus tard, quand la parole leur fut donnée, les hommes, connaissant son pouvoir, en usèrent tout d'abord avec réserve. On ne discutait jamais deux fois une question : si, après une objection, une demande était réitérée, on s'inclinait et on acquiesçait, aux risques et périls du demandeur ».

Les hommes vécurent d'abord de cueillette, puis, plus tard, de pêche et de chasse, sans outillage, et se servant uniquement

(1) On peut encore visiter, aux environs de Ségou, certaines de ces excavations révérées par les Bambara comme d'anciennes demeures.

1: Dieterlen FA8 Bambara

de leurs mains pour saisir leurs proies, de leurs ongles et de leurs dents pour les déchirer et les dépecer. Peu à peu, cette vie élémentaire se modifia; les techniques apparurent une à une, selon une chronologie dont les Bambara actuels ont gardé la mémoire.

La première matière utilisée fut, selon une tradition qui n'est d'ailleurs pas limitée aux seuls Bambara, la fibre de l'arbre *nyama* (1) *(nyama fu)* dont furent tressés les premiers filets de pêche, la première fronde, le premier cache-sexe (2).

Lorsqu'ils commencèrent à cultiver la terre, ils développèrent un rudimentaire outillage de bois. En même temps, ils inventèrent une arme de jet faite de la même matière. Le bois fut très longtemps en usage; l'invention du tissage et de la poterie crue date de cette époque. Plus tard, ils connurent l'outillage de pierre, le fer et la forge. La technique de l'habitation, sur laquelle aucun mythe n'a été jusqu'ici recueilli, semble s'être développée plus tardivement, après la découverte du fer (3).

L'étude de cet outillage et de son usage rituel est des plus suggestives, car il est un premier témoignage de l'évolution des techniques. Il marque également des étapes du développement des formes, lesquelles sont observables dans ces sortes de conservatoires des arts et métiers que sont, dans certains villages, les sanctuaires où est gardé le matériel ancestral. Enfin, dans de nombreux rites et dans l'éducation des jeunes gens, il constitue de précieux jalons de l'histoire du peuple bambara.

Pêche et chasse.

Selon la tradition, le filet de pêche fut le premier engin de la première technique enseignée aux hommes et le poisson constitua la nourriture primordiale.

« Un jour, quatre femmes se rendirent au bord du Niger pour ramasser le sable dont elles faisaient leur couche et qui leur servait de nourriture depuis qu'elles n'en recevaient plus du ciel. A mesure qu'elles avançaient le sable reculait, si bien qu'elles se trouvèrent très loin de leur séjour habituel. Elles

(1) *Bauhinia reticulata* (au nord), *Bauhinia Thonningii* (au sud).
(2) Les Dogon mentionnent également la fibre comme la première matière utilisée par les hommes. Chez eux, comme chez les Bambara, elle joue un rôle rituel. Cf. M. Griaule. *Dieu d'eau*, p. 26.
(3) Certains éléments de l'enquête concernant les techniques ont été résumés par l'auteur dans l'*Arme et l'outil chez les anciens Bambara*, Africa, vol. XVIII, n° 2, p. 105 à 111.

voulurent alors s'en retourner, mais Faro les en empêcha et leur demanda de travailler pour lui, en leur faisant la promesse d'un don précieux. Elles « balayèrent les ordures du génie » pendant sept jours; le huitième jour, « les paroles commencèrent avec Faro ». Il leur montra deux filets de pêche, *dyo* dont il leur expliqua l'usage et la confection. L'un, à mailles très fines, *dyongemise* (litt. : filet aux yeux minces), l'autre à mailles plus larges, *dyonyekumba* (litt. : filet aux yeux gros) étaient faits de fibres de l'arbre *nyama*. Le premier était réservé à la pêche des *tneni* (1), dits « ordures de Faro », le second à la capture de poissons de plus grande taille : silures, capitaines, poissons-chats.

Pendant sept jours les femmes furent enseignées par le génie et son captif, le huitième elles furent libérées. Sept jours après ces événements, elles commencèrent à pêcher et à se nourrir de poissons.

Mais elles abusèrent aussitôt du don qu'elles avaient reçu. Se relayant jour et nuit et pêchant sans discontinuer au lieu même de la révélation, elles lassèrent la patience du génie. Celui-ci leur apparut au-dessus des eaux, tenant ses deux jumelles entre ses bras et se plaignit de leur âpreté, de leur sottise, de la fatigue qu'elles lui imposaient. Leur retirant le secret qu'il leur avait donné, il leur signifia que la pêche serait désormais chose d'homme et qu'elles auraient seulement le droit de vendre le poisson.

Malgré leurs larmes, le génie donna les filets à trois hommes qui étaient présents et répéta son enseignement. Les femmes quittèrent le bord du fleuve pendant que les autres mettaient à profit leur nouveau savoir. Mais au bout de quelques jours elles eurent faim; elles allèrent demander du poisson qui leur fut refusé pendant sept jours. Alors elles s'unirent aux pêcheurs et le peuple Bozo sortit de ces premiers mariages. »

La pêche fut à l'origine réservée aux seuls Bozo et c'est plus tard que les Bambara reçurent d'eux l'enseignement de la fabrication et de la manœuvre des filets comme des rites nombreux dont ils sont l'objet.

Les Bambara pratiquèrent la chasse et la cueillette avant de devenir cultivateurs. Il est suggestif de rapprocher le filet de pêche de la fronde *(ndōfere)* actuellement utilisée surtout par les enfants, mais dont ils décrivent un exemplaire (fig. 7) comme ayant été la plus ancienne de leurs armes de chasse et de guerre. La partie centrale de cette fronde qui formait en effet un filet,

(1) *Alestes nigrinilcatus.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

(*dyoba*, litt. : grand filet) tressé en fibres de *nyama* et comparable à celui qu'utilisaient les pêcheurs, était prolongé de deux) lanières. Celle de droite (*kininlegere*, litt. : *legere* de droite), était terminée par une sorte de bouquet de lamelles de bois *(legere)* favorisant le maintien. Celle de gauche (*missema*, litt. : petite chose) ou *ñuman* (litt. : gauche) était libre. L'homme saisissait l'arme aux deux extrémités, mettait des pierres dans le filet et « soufflait sur la lanière de droite pour donner de la respiration » à la fronde. Plaçant le pied gauche en avant, il la

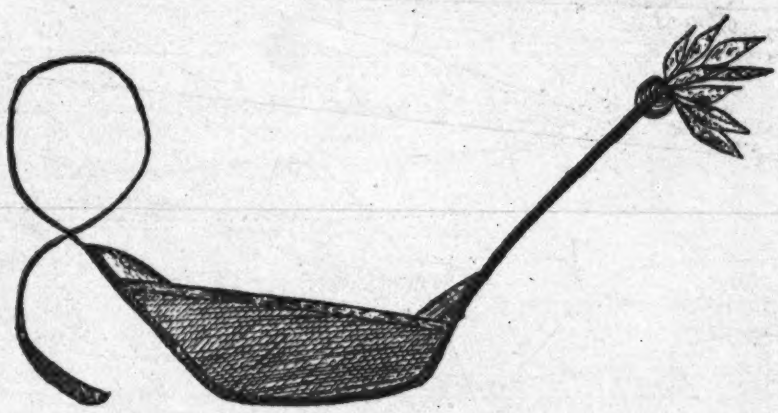


FIG. 7. — Fronde *(ndõfere)* des anciens Bambara. (Dessin d'un informateur.)

faisait tournoyer rapidement et lâchait le cordon gauche, libérant ainsi les projectiles.

Les sacrifices propitiatoires étaient offerts sur les lamelles de bois et le sang coulait jusqu'au filet, le long du cordon. De plus, le chasseur imbibait son arme du sang des animaux blessés ou tués, pour donner à son engin la force des victimes et augmenter sa propre adresse.

Le *ndõfere* fut très longtemps en usage comme arme de guerre.

LE TISSAGE.

L'invention du tissage est liée à la découverte de la culture du coton; celle-ci apparut bien avant celle du mil, à l'époque où n'étaient connus que les outils de bois qui servaient à gratter

la terre au pied des graminées sauvages dont les hommes se nourrissaient (1).

Le mythe mentionne à la fois l'apparition du coton, l'invention des fuseaux et de la navette; il ne fait pas allusion au métier à tisser qui est postérieur. Le récit de la fabrication des premiers vêtements apporte aussi des précisions sur la teinture qui semble avoir été connue très tôt.

Lorsque les hommes revenaient de la brousse où ils avaient cultivé le *norolã sise* (appelé vulgairement cram-cram) et le *narakata*, sorte de chiendent qui leur fournissaient des graines dont ils se nourrissaient, ils abandonnaient au carrefour, en hommage au génie Soba, leurs houes de bois.

Un vieillard qui passait près de là, fut un jour interpellé par le génie : « A vous tous qui passez ici, qui laissez vos houes, je désire donner une chose qui cache votre nudité; mais je le ferai si vous m'offrez un sacrifice. »

Le vieillard ayant rapporté le fait aux hommes de sa génération, ils décidèrent de sacrifier un albinos au carrefour. Le génie leur dit alors de prendre la graine qu'ils trouveraient à la croisée des chemins et leur enseigna la manière de la semer et de la récolter. « Cela, dit-il, vous servira plus tard de vêtements. » Les hommes confectionnèrent d'abord des jupes de feuilles et de fibres qui leur tinrent lieu de cache-sexe. Puis ils envoyèrent leurs femmes chanter des remerciements au génie. Quand ils eurent semé et récolté, ils déposèrent le coton au carrefour, en hommage (2). Le génie enseigna ensuite la femme d'un cultivateur qui venait quotidiennement le saluer à midi. Un jour, elle vit au carrefour un oiseau dont le nom signifie « petit oiseau qui file le coton de Dieu » *(ala ka kwori parata kono ni)*. Il tenait des fibres blanches dans son bec, les étirait avec ses pattes et enroulait le fil ainsi obtenu autour de son corps avec ses ailes. « Regarde l'oiseau, dit le génie. C'est ainsi qu'au ciel il file et tisse pour abriter ses œufs. Le coton doit être ainsi traité. Ta mort est proche. Commence le travail dès demain sur ce petit bâton, ajouta-t-il en désignant un fuseau, et instruis ensuite les femmes de ta famille et les enfants ».

La femme fila tout d'abord avec maladresse et se rendit au fleuve pour montrer son travail à Faro et lui demander son aide. Un poisson sortit de l'eau et lui remit une fusaïole en forme de boule, lui montra comment l'adapter au fuseau, lui en expliqua l'usage et l'origine céleste. Il lui annonça que dorénavant des fusaïoles analogues tomberaient du ciel avec la pluie pour les fileuses de coton.

(1) Cf. p. 113. Les Dogon admettent la même antériorité du tissage par rapport à la culture des céréales. Cf. M. GRIAULE. *Dieu d'eau*, p. 31 et s.
(2) Cette coutume est observée encore aujourd'hui.

Ayant repris son ouvrage avec ce nouvel instrument, la femme le mena à bien et instruisit ses compagnes. Elles allèrent ensuite jeter leurs premiers fils au Niger, en offrande au génie pour que le secret ne soit pas perdu. Et ainsi firent tous les artisans pour leur premier travail (1).

Dix-sept jours après l'apprentissage, la vieille femme mourut. Ses compagnes continuèrent à filer mais comme elles ne travaillaient pas le bois (2) elles durent demander aux hommes de tailler des fuseaux révélant ainsi leur secret.

A quelque temps de là, le génie envoya une araignée tisser sa toile à l'orifice d'un des trous servant d'habitation (Cf. Fig. 6) et dans lequel vivait le nommé Bambou Diara. Ce dernier observa l'insecte et appela son ami Kari Mariko. Ils voulurent imiter la toile en utilisant le fil de l'araignée qui, à l'usage, s'avéra trop fragile. Ils demandèrent alors aux femmes leurs fils de coton. Armé d'un fétu de paille sur lequel il avait enroulé le fil et ayant accroché, comme l'avait fait l'insecte, sa chaîne aux deux crocs de pierre protégeant l'entrée, Bambou imita l'araignée et fit une sorte d'éventail arrondi ayant la forme de la toile, en mailles très grossières. Quand il en eut tissé deux, il les joignit par une corde d'écorce de *nyama*, obtenant ainsi le premier cache-sexe *(mbogo nimba)*.

Kari Mariko avait observé le travail et remarqué la difficulté éprouvée par son ami à passer la trame dans la chaîne. Il eut l'idée d'enrouler le fil sur une mince baguette plus résistante que la paille et de placer celle-ci dans une augette en pierre qui glisserait facilement entre les éléments de la chaîne. Ce fut la première navette *(kuruni)*. Il enroula dessus le fil en trois pelotes, symbole masculin, ce qui consacra le tissage comme travail d'homme. Les fils furent alors tendus transversalement et la navette utilisée verticalement, la trame étant coupée à chaque passage en haut et en bas (fig. 6).

Tous vinrent voir le travail des deux artisans et nommèrent l'agglomération où ils habitaient « village de l'intelligence, *hakilidugu*. Ils apprirent d'eux la technique du tissage, et le nom des deux amis est invoqué encore actuellement sur le plat de nourriture qu'absorbe chaque apprenti avant de commencer son instruction.

A la suite d'une rupture d'interdit au cours d'une pêche sur le fleuve, les fusaïoles cessèrent de tomber du ciel. Les pêcheurs depuis

(1) Tout premier travail est jeté au fleuve en offrande à Faro. C'est une garantie pour l'artisan que son adresse lui sera conservée et que la technique s'améliorera. Actuellement, les jeunes fileuses de Ségou vont jeter leur premier fuseau au fleuve. De plus, l'oiseau *parata* qui a enseigné le filage est capturé, ses ailes et ses pattes sont grillées et la poudre est donnée à qui commence l'apprentissage pour que celui-ci soit rapide.

(2) Sauf pour faire la cuisine, une femme ne se sert jamais d'un couteau, objet réservé à l'homme.

ce moment les confectionnèrent en mêlant l'argile à l'huile de karité et en les faisant sécher au soleil.

Le métier fut inventé plus tard; les positions de la chaîne et de la trame, la pratique des coupures et des nœuds furent modifiées. Il était autrefois l'objet de sacrifices humains nocturnes tandis que la navette recevait des sacrifices de moindre importance, mais diurnes (1).

La pierre sur laquelle les femmes égrènent le coton, *kaba*, représente le ciel et rappelle l'origine céleste du coton et des techniques dont il est l'objet.

Le vêtement :

Le vêtement, en contact intime avec le corps de l'homme participe de la personne qui le porte. D'autre part la matière dont il est fait, les divers éléments dont il se compose et qui sont associés à tel ou tel aspect de la métaphysique bambara, exercent une action sur le porteur. Le choix du vêtement est rarement le fait du hasard ou d'un goût particulier et les diverses manifestations de la vie sociale ou religieuse obligent généralement au port d'une tenue appropriée dont le symbolisme est lié à l'acte ou à l'état envisagé. Le rôle de l'habit apparaît dès l'enfance : un nouveau-né porte autour des reins un fil de coton, *dyura dyuru* qui est à la fois une protection (car « il solidifie sa colonne vertébrale ») et une préfiguration de ce qu'il portera plus tard. Quand il atteint l'âge voulu, une réunion de famille a lieu le jour où on le vêt pour la première fois. Il a fallu, auparavant, qu'il ait rêvé de son premier vêtement et parlé de son rêve à sa mère qui file alors le coton nécessaire. Avant de s'habiller, le postulant procède à une ablution dite *mayadyi* (litt. : eau de l'action de la personne) d'eau prise au Niger ou dans une mare de Faro. On dit à l'enfant vêtu « qu'il est maintenant un homme et peut faire partie du *ndomo* (2) » puis ses proches le plaisantent, le taquinent, marquant par des moqueries semi-rituelles son accession à un nouveau grade.

Le premier vêtement des hommes fut la jupe de fibres de *nyama* (fig. 8, A). L'écorce fut battue et préparée au moyen d'une massue, massue de bois, *gosilande* ou *kuruninde*, qui est

(1) Actuellement, les métiers sont fixés dans le sol au-dessus d'une poterie dont on a percé le fond avant de l'enterrer.
(2) Société des incirconcis (cf. p. 170).

1: Dieterlen FA8 Bambara

censée « renfermer en puissance toutes les techniques humaines inventées au fur et à mesure des besoins. » On dit de cette massue qu'elle est « le moule de la perfection et le lieu d'où sortent toutes choses utiles ». La massue était aussi primitivement un rudimentaire instrument de rythme (1) : le martèlement des coups « chassait les sons néfastes émis par Téliko lors de sa révolte ». Encore actuellement, on assied un sourd-muet près du *gosilande* qu'on prie pour qu'il le débarrasse de son infirmité. On frappe avec lui les vêtements d'une accouchée en même temps que l'enfant pousse son premier cri, pour le purifier. Les vêtements teints sont battus, non seulement pour faire pénétrer la couleur, mais aussi pour en chasser toute impureté.

Lorsqu'ils connurent le coton, et après l'invention du tissage, les Bambara montèrent des vêtements aujourd'hui abandonnés mais dont ils confectionnent encore des exemplaires à des fins rituelles. En effet, à l'exception du cache-sexe, ces anciens vêtements ne sont plus portés qu'au cours de cérémonies religieuses et ont pour fonction essentielle de représenter les ancêtres qui en étaient les auteurs.

Le premier vêtement tissé fut fait à l'imitation de la jupe de fibres. Les hommes fabriquèrent le cache-sexe *(mboko nimba)* actuellement encore porté par les incirconcis, et le teignirent en jaune, *wolo* (2) (fig. 8, B) couleur qui représente celle que donne à la peau des noirs une maladie dont ils se seraient débarrassés au moyen de cette teinture. Dans le liquide obtenu par décoction des feuilles et auquel était mélangé du charbon pilé, une hirondelle vivante était plongée puis relâchée, consacrant la teinture dans laquelle on trempait ensuite le cache-sexe.

Le vêtement suivant fut fait de deux bandes, *dyo kama* (litt. : filets d'épaule) qui s'accrochaient à chaque bras. Celle du bras droit, mâle, était attachée par trois cordelettes (chiffre mâle). L'autre était fixée par quatre cordes, quatre et gauche étant féminins. Le porteur se couchait sur la bande du côté droit et se couvrait de celle de gauche (fig. 8, C).

Les hommes confectionnèrent ensuite une sorte de tunique courte, *wọlọ kama* (litt. : ailes de perdrix) teinte en rouge (fig. 8, D). Au sommet des ouvertures où passaient les bras étaient suspendus

(1) *kow dyele bwo yoro*. Lors de certaines sorties de masques du Komo, le chef porte sur la tête le *gosilande* qui représente alors l'univers. Certaines purifications collectives sont aussi exécutées sur les carrefours avec cet instrument (cf. p. 141).

(2) Cette teinture est confectionnée avec les feuilles du *ngalama (Angeissus leiocarpus)* bouillies, séchées et réduites en poudre colorante que l'on met dans l'eau.

1: Dieterlen FA8 Bambara

deux petits personnages en bois sculptés *(mani)* qui représentaient les âmes du porteur, « prenaient leur vie dans les veines et donnaient leur force aux bras sur lesquels ils reposaient ». Le milieu du vêtement représentait la poitrine, le foie et le cœur du porteur; les fils transversaux, les veines et les artères. Le collier de soutien, fait de trois fibres d'écorce et de l'arbre

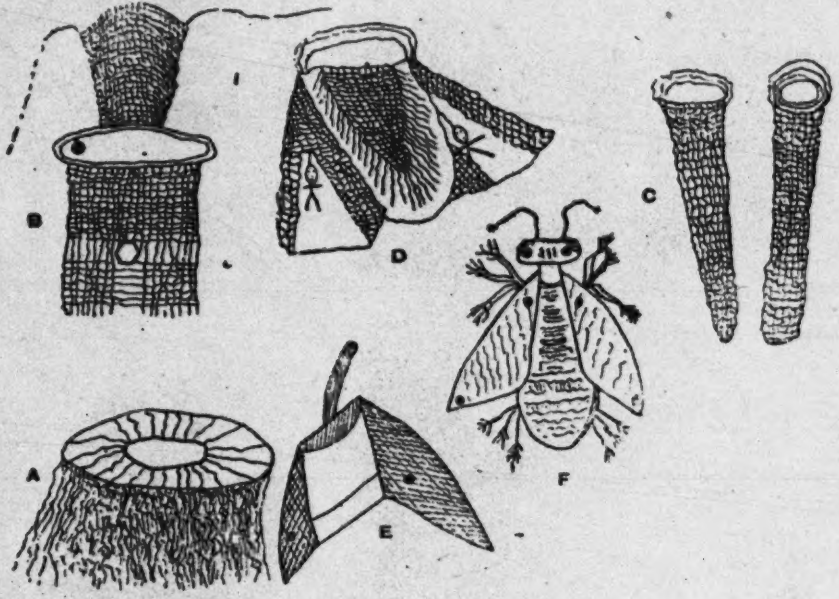


FIG. 8. — Vêtements anciens des Bambara.

La jupe de fibres de *nyama* (A), le cache-sexe (B), les « filets d'épaule » (C), la tunique (D), le bonnet (E) sont en fils de coton teints et tissés. En F, le bousier, insecte qui intervient dans la géomancie. (Dessin d'un informateur.)

da, était « le double de l'individu pendant son sommeil ». La sueur était l'offrande faite à ce vêtement; elle était remplacée par du sel en saison froide. La première fois qu'il le mettait, l'homme le priait : « Vêtement, nous te portons au nom de nos vieux ancêtres, en hommage à ceux qui t'ont confectionné. »

Les ancêtres dessinés sur les sanctuaires et greniers sont tous munis du bonnet, *banfla*, qu'ils portaient autrefois (fig. 8, E). Au sommet était fiché un piquet de bois ou une queue d'hyène; par eux le ciel donnait sa force à l'homme qui envoyait en retour

la sienne « à travers le vent ». La calotte (*čema*) faite de bandes de coton teintes en jaune, comportait des ailes *(bamade)*, symbole des oreilles : les raies de l'aile droite assuraient une nombreuse descendance, celles de gauche, une vie sûre et droite. Les ailes rappelaient aussi celles de l'hirondelle, déléguée du génie de l'eau et chargée de porter dans la matrice, au moment de l'union, la goutte de sang contenant la vie et l'âme de l'enfant. Les deux points teints à l'indigo sur chaque aile étaient le signe de cette matrice.

L'ensemble du bonnet *(farofla)* était « le lien maintenant la vie de l'homme », représenté lui-même par la raie faisant le tour de la calotte. Il le protégeait contre le froid, le malheur, la mort. Il était aussi le symbole de la demeure et du pouvoir de Faro. Et le porteur, quand il le recevait, disait : « Aile du bonnet, bonnet, fils de Faro, je vous ai dessinés avec force, ô hirondelle (1). »

Après l'invention du métier à tisser, les vêtements ne furent plus confectionnés pièce par pièce, mais on utilisa les bandes de coton fabriquées par les tisserands, coupées, ajustées et cousues, technique observable encore aujourd'hui dans tout le Soudan.

Il existe une « science des bandes » *finew lno* ou *finew dongo*, familière à tous ceux qui portent les vêtements traditionnels et qui repose sur la connaissance du symbolisme des couleurs, des dessins, des nombres. Les bandes sont nombreuses et chacune d'elles expose un aspect de la métaphysique, un fragment du mythe. Ainsi l'histoire de Mousso Koroni est relatée dans la succession de quatre bandes (pl. III, de 5 à 8,). Le port des bandes est subordonné à l'état physique ou moral de l'intéressé, à ses fonctions, à ses activités (2).

La bande blanche, *finin muku dye*, représente Faro, blanc et lumineux ainsi que le ciel et les rayons du soleil. Le blanc exprime la sagesse et la pureté du génie, la pureté du sang. On respecte celui qui paraît ainsi vêtu en public, car il affirme par là même sa volonté de suivre les règles religieuses. C'est aussi la couleur des offrandes faites au génie : un morceau de tissu blanc est parfois accroché à la porte d'une demeure où l'on vient de

(1) *bamadę, bonza, farodē, ni be ke ola ni barikaye, nanale.* Les vêtements primitifs décrits ci-dessus ont été observés par un informateur à Bougoula et sont présentés aux postulants au moment de l'initiation.

(2) Nous donnons ci-après la description d'un certain nombre de ces bandes, choisies parmi les plus représentatives, nous réservant de publier une étude complète de cet aspect d'une technique très révélatrice de la psychologie des Soudanais.

sacrifier. Un malade jette trois bandes blanches au fleuve, ou les donne à plus pauvre que lui. Une étoffe blanche, sur l'épaule d'un homme « fortifie ses nerfs et ses articulations ». Chaque soir, à la tombée de la nuit, tous les enfants revêtent une tunique de cette couleur; malgré l'obscurité, ils sont ainsi « dans la lumière de Faro » et se reconnaîtront plus tard comme enfants d'un même père, d'une même famille, d'un même sang. Le voile de mariage est fait de onze bandes blanches de onze coudées chacune qui ne sont point cousues mais faufilées en spirales; ainsi couverte, la femme se rend de nuit au village de son futur mari, dans la parole lumineuse de Faro et entourée des vingt-deux éléments de la création, les onze spires se coupant sur la droite et sur la gauche. Le mort est vêtu lui aussi de blanc : culottes de six bandes représentant l'homme et son *dya*, bonnet à trois bandes. Il est enroulé dans une couverture de même couleur et les visiteurs déposent sur le cadavre des morceaux de tissu blanc ou des cauris. L'ensemble exprime vis-à-vis de Faro la bonne volonté, la sincérité, le dévouement du disparu qui doit être « blanc sous la terre » s'il n'a pas rompu les interdits.

A l'opposé du blanc est l'indigo, *konofi*, qui symbolise l'obscurité et l'impureté et qu'on porte dans la plupart des cas où n'intervient pas l'action du génie. Cependant une femme revêt un pagne indigo le jour où, ses menstrues étant terminées, elle reprend les rapports sexuels avec son mari : elle le conserve jusqu'à la grossesse. Lorsqu'elle est sûre de sa situation, elle le met au soleil pour le purifier et elle y placera le nouveau-né pour lui rappeler plus tard qu'il doit la vie à ses parents. Tout mort qui a rompu un interdit est enterré dans un linceul indigo, le seul rappel de lumière étant fait d'un fil de coton blanc posé sur le cadavre, à titre d'excuse et de pardon. L'indigo étant l'interdit de la plupart des lieux sacrés de Faro, nul ne le porte jamais aux cours des sacrifices et des cérémonies religieuses.

Le blanc et l'indigo ont une valeur complémentaire : rouler ensemble un fil blanc et un fil indigo, pour faire un cordon qui sert d'attache à une amulette, c'est « rouler ensemble bonheur et malheur, comme dans la vie ».

La teinture *wolo* est la couleur du cuivre jaune : c'est elle dont sont revêtus les circoncis après l'opération et jusqu'à la guérison, le rouge, *mbegu*, est la couleur du cuivre rouge et du sang : les chasseurs vêtus d'une tunique de *mbegu* sont « couverts d'un vêtement de sang ». La bande *kayo* (pl. III, *a*, 1) où interviennent ces deux couleurs, de l'indigo et du blanc, reproduit l'arc-en-ciel : les intervalles blancs sont l'expression de la parole et de la pureté.

Un sacrificateur en coud un morceau sur son vêtement pour signifier qu'il est circoncis, chasseur et véridique dans ses gestes et dans ses propos. On en suspend une bande à la porte du vestibule nord du village pour préserver les habitants des dangers venus de l'extérieur. Un homme s'en revêt quand il a été malade, ou a subi de graves préjudices familiaux ou financiers. Sur les autels, sur les portes, les couleurs sont représentées par de la bouillie de mil, du sang, du suc de noix de kola. L'arc-en-ciel barrant la pluie et tarissant l'eau, la bande *kayo* ne peut être portée près du fleuve ni pendant les rapports sexuels, car elle est l'interdit de Faro.

La bande *sirakele* (litt. : un chemin) (pl. III, *a*, 2), représente la descente de Faro depuis la septième partie du ciel jusqu'à la septième partie de la terre, la raie indigo étant le *dyi fi*, « eau noire », siège terrestre du génie. Placée dans le pagne d'une femme mariée, elle exprime sa droiture et la bonne conduite qu'elle entend observer vis-à-vis de son mari. Portée par un voyageur, elle l'empêche de s'égarer en chemin.

Le *buguni* (1) (pl. III, *a*, 3) est « le rayon solaire donné par Faro à Pemba pour ses grands travaux terrestres ». Quand se forment les nuages, on dit que Faro « représente au ciel le *buguni* » et les devins conseillent à chacun d'en porter une bande par déférence pour le génie et pour faciliter la venue de la pluie. Le géomancien frotte doucement le sol où il va tracer ses signes avec une étoffe de ce dessin : c'est comme s'il mettait dans son travail exécuté sur la terre impure, le soleil, la lumière, la vérité.

Cette bande s'appelle aussi *kolōso mako* « nécessité du mélange » ou *kami*, pintade, dont elle rappelle à la fois la fragilité et le plumage. Sous cet aspect, le *buguni* symbolise la faiblesse, l'incomplétude de l'homme. Placée dans le vêtement d'un convalescent, elle exprime que ce dernier a perdu pendant sa maladie une part de sa vitalité. Ainsi vêtu, il se baigne au Niger pour que Faro le guérisse. Un homme qui a subi de graves pertes d'argent porte aussi le *buguni* : au marché, dans les réunions publiques, on ne lui fera pas payer sa part de bière devant le silencieux langage de la bande, plus clair que des paroles. Si un veuf se remarie, il en coud un petit morceau à son bonnet en souvenir de sa première femme. On enveloppe le couteau du sacrificateur dans le *buguni*, car il « manque toujours de sang », ainsi que certains *boli* qui en réclament constamment.

(1) Le mot désigne la région d'origine de la bande, Bougouni.

En conclusion, les carreaux indigo du tissu représentent le vide et l'obscurité, les blancs la plénitude et la lumière. Le port du *buguni* exprime l'espoir; l'homme impur ou faible espère devenir pur, fort, plein.

Au *bugunimba* (litt. : grand *buguni*) ou *nyedē* (litt. : fils de l'œil) sont attachées les mêmes représentations. On en bande une plaie; un homme ayant rompu un interdit porte un bonnet de cette étoffe; on en vêt aussi un bâtard. Le *buguni lyekorole* qui symbolise l'impureté de Mousso Koroni est utilisé pour implorer le secours de Faro dans des grandes calamités, pour des malheurs sans remède. Ainsi, on en recouvre le cadavre d'un mort-né.

Le *buguni nyama* (pl. III, *a*, 4), fait de vingt-deux carreaux alternés indigo et blancs, symbolise la création dans son ensemble harmonieux et ordonné. Sa séparation en deux registres rappelle la dualité : elle est matérialisée par une petite raie médiane. Un homme heureux en coud une bande entière dans sa tunique; celui qui a des difficultés de quelque ordre que ce soit la partage dans le sens de la longueur et en fixe un petit morceau au bas de son vêtement.

Le *nyeba* « grand œil », ou *koloso lyema* « masculinité mélangée » (à la féminité) (pl. III, *a*, 11) représente également la création, symbolisée ici par le double registre de cinq bandes indigo et blanches (1). En même temps le tissus représente l'homme complet supposant à la fois masculinité et féminité. On en vêt un nouveau-né, mais un bâtard ne le porte jamais.

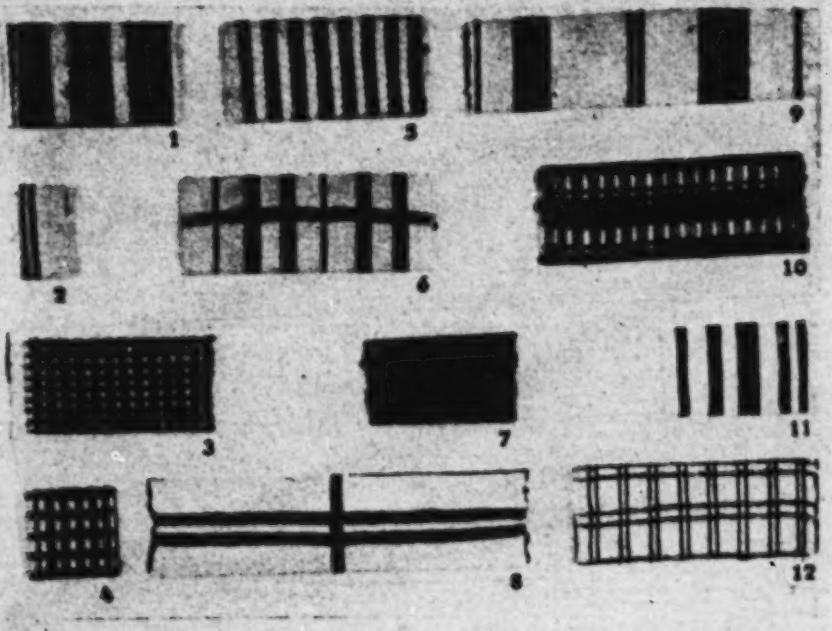
La bande *soli* (pl. III, *a*, 5) représente à la fois la bonne conduite de Mousso Koroni au début de sa vie, puis sa trahison qui amena le désordre sur la terre.

Aux temps anciens, les gens ayant commis de mauvaises actions en étaient obligatoirement vêtus. Actuellement, on en fait le suaire d'un enfant mort aussitôt après sa naissance; on en coud une bande au vêtement d'une excisée ou sur le pagne d'une femme blessée lors de son accouchement. Si des discussions ou des conflits apparaissent au sein d'une famille, on en place un fragment dans des amulettes que l'on fait porter aux femmes.

Le *wulu nyekorolike* (pl. III, *a*, 6) figure le voyage désordonné de Mousso Koroni, son désespoir et sa folie. Ce dessin est réservé aux fous de façon à prévenir les gens de leur état.

La bande *gombo* (pl. III, *a*, 7) rappelle la poursuite de Mousso Ko-

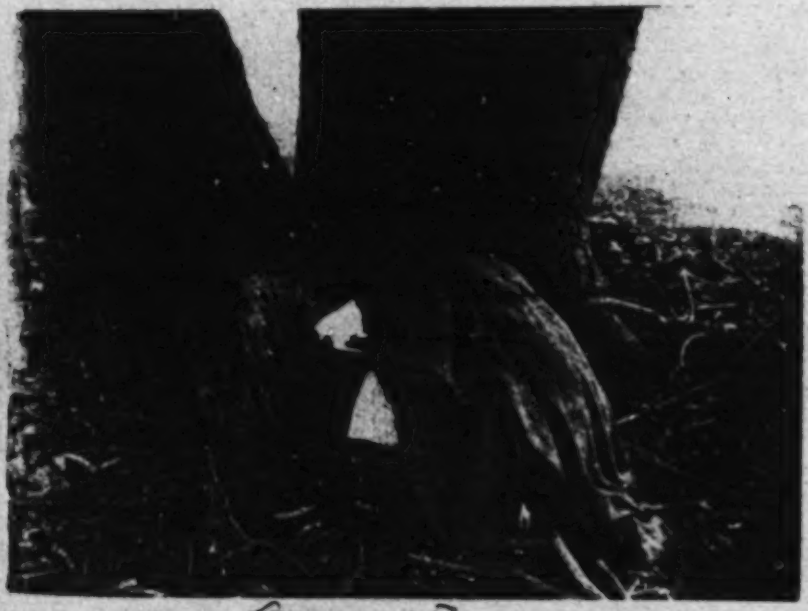
(1) Sur la valeur du nombre 5, cf. p. 9.



a) Bandes de coton (la ligne de chaîne est présentée verticalement).

PLANCHE III

b) Offrande d'une bande de coton à l'arbre *dzziri* (Soroba).



[facing p. 112]

roni par le dieu Pemba, dans les profondeurs du ciel et de la terre.

La bande *tyalyeli* (pl. III, *a*, 8) image de la défaite de Mousso Koroni, symbolise le travail humain. On la donne à une femme courageuse et énergique. Dans les cérémonies religieuses, on la fait circuler entre les assistants et sa seule présence exprime que rien ici bas ne s'obtient sans travail, que tout est venu de lui. Porter cette bande fortifie celui qui entreprend un ouvrage dans un autre village que le sien.

La bande *saki* est le *koblékaba* « ciel rouge ». Elle symbolise la chaleur, la colère, les difficultés, les chagrins. On la tisse au moment des négociations du mariage, pour apaiser les différends; on en trempe dans le sang de l'accouchée un morceau que l'on jette ensuite pour tout purifier.

Les raies bleues du *dyilala* représentent l'impureté, les raies rouges la purification par le sacrifice. Quiconque a rompu un interdit porte le bleu, le rouge quand il est purifié. On peut introduire un morceau de tissu rouge dans le sexe d'une jeune femme, après la défloration ou pour remplacer le sang versé après l'accouchement, morceau que l'on brûle ensuite pour faciliter la cicatrisation des plaies.

Avec la bande *sukaba* aux grands carreaux réguliers et alternés, jaunes et indigo est confectionné le pagne d'une femme ayant accouché de jumeaux. La mère met sur le vêtement en offrande un peu de la bouillie de mil qu'elle donne à ses enfants pour la première fois.

La bande *nyoronga* était autrefois utilisée pour les linceuls. Le roi en portait un vêtement entier où en faisait coudre trois bandes sur sa tunique quand il partait en guerre : il portait ainsi son propre suaire. Un homme courageux attachait un morceau de bande à la crosse de son fusil pour montrer son indifférence devant la mort. On en nouait un morceau à la main droite de ceux qui étaient tués sur le champ de bataille, à titre de récompense pour le devoir accompli. Actuellement, on en suspend un lambeau à la porte d'une demeure où vient de se produire un décès; on en bande un membre blessé avant d'aller chez le guérisseur.

Le *wulu tyerokole* à trois raies est porté par un enfant né après le décès en bas âge de nombreux frères et sœurs. Il représente le départ de ces éléments de la famille et leur retour dans le nouveau-né. Secouer une telle bande dans l'air honore le septième ciel et la septième terre et leur demande leur protection pour l'enfant. Jamais ce tissu n'est porté aux cérémonies des funérailles.

a) Trempe des pots après cuisson (Konodimini).

PLANCHE IV

b) Enclume commune, *kula*, des forgerons (Konodimini).

[Facing p.113]

Le *kemba* (litt. : mère des scarifications) (pl. III, *a*, 10), remplace les scarifications quand elles n'ont pu être exécutées; en contre-partie cette bande est l'interdit de tous ceux qui sont scarifiés.

Le *warabawolo* (pl. III, *a*, 12) représente le lion des Diara : le premier fils de cette famille est né sur cette étoffe. Un garçon venant au monde avec un épi de cheveux sur le front est assis sur la bande de coton pour qu'il soit fort et riche. Autrefois le roi s'en faisait un tapis de selle; aujourd'hui un chasseur courageux en confectionne parfois son vêtement. Les Diara n'ont pas le droit de la porter, ni même de la voir, le lion étant leur interdit.

Armes et outils.

A l'origine, les hommes vivaient de chasse et de pêche. Mais la faim les poussa aussi à se nourrir de végétaux dont les trois premiers sont le *yayalé*, plante aquatique très commune des bords du Niger, le *narakala*, chiendent et le *norolā size* appelé vulgairement cramcram (1). Bien avant que ne leur soit apportée la culture du coton et des céréales, les Bambara travaillèrent le sol avec des morceaux de bois, autour des pieds de ces graminées dont ils semèrent ensuite les graines. Leur outillage se développant, ils commencèrent à fabriquer les premières houes et les premières haches dont l'origine, en ce qui concerne les Bambara du Mandé (2), est liée à l'histoire des forgerons, *numu*, qui forment dans cette partie de l'Afrique comme dans bien d'autres une sorte de caste : ils pratiquent l'endogamie, entretiennent avec les autres Noirs des relations de parenté dite « à plaisanteries », *senankuya*, et sont chargés de certains cultes aux ancêtres et à Faro (3).

Avant la découverte du métal, les ancêtres des forgerons actuels travaillèrent le bois, puis la pierre. Ils portaient dès ce moment le nom de *numu*, terme qui, actuellement, est réservé aux seuls artisans du fer, soit *jirifa numu* ou *farafa numu*, selon qu'ils taillaient le bois ou la pierre (4).

(1) Ces trois plantes sont respectivement : *Andropogon (Hyparrhenia) hirtus. Digitaria debilis, Cenchrus catharticus.*

(2) Les noms et l'origine des outils des Bambara de la région de Ségou sont différents.

(3) Sur le mythe de l'origine céleste des forgerons cf. S. de Ganay. *Notes sur la théodicée bambara.* Cf. également *infra*, p. 30, n. 1.

(4) L. Desplagnes fait allusion à cet aspect historique des origines et du rôle des forgerons soudanais (*Le Plateau central nigérien*, p. 110).

Déjà les peuplades issues de ce mélange des *ou*, pasteurs *(Getules)* avec

Tous les forgerons dits « de race », c'est-à-dire ceux qui appartiennent aux trois familles Fané, Koumaré et Balo sont issus des Gwonna, originaires du village souterrain de Gwondougou, auquel revient la gloire d'avoir découvert le fer.

Selon les informateurs, le mot Gwonna vient de *gwā*, donné communément au foyer de la forge et qui désigne précisément le lieu d'où est extrait et où est traité le minerai. Le haut fourneau est dit *gwā so*. Le *gwā tuku munu*, forgeron extracteur, est seul habilité à exécuter les rites importants. Le mot Fané dérive de *fā* qui désigne la forge dans son ensemble. Koumaré vient de *kuma*, parole. Ce sont les Koumaré qui, par fonction, sont chargés de discuter dans les conseils et dans les réunions publiques. Le mot Balo rappellerait que les porteurs sont venus s'installer autrefois sur les bords du Niger, *ba*.

Les Gwonna sont *senānku* des autres forgerons. De plus, dans les villages où ils cohabitent avec d'autres artisans, ils sont de droit propriétaires du Komo et gardiens des sanctuaires où sont conservés les outils ancestraux. A leur défaut seulement, les forgerons appartenant aux autres familles assument ces charges.

Les titres des Gwonna sont liés à l'origine mythique de la forge qui est sous la dépendance des génies Téliko, maîtres de l'air et du vent, donc du soufflet de forge et du feu.

Ils en héritèrent des huit ancêtres qui, avant l'apparition de la mort, furent métamorphosés par le *balanza* en guêpiers *(tatugu kononi)* et reçurent le pouvoir d'activer ou d'éteindre le feu (1).

Les génies Téliko, jaloux de l'indépendance de ces nouveaux êtres, résolurent de les réduire et leur firent la guerre. Les oiseaux, qui n'avaient point d'armes, se lamentèrent et un forgeron Gwonna eut pitié d'eux; ayant demandé aux hommes de sa famille des haches, des houes, des flèches, il les leur donna, recevant en retour la promesse de révélations qui lui seraient utiles. Ainsi fut fait et les oiseaux partirent armés au-devant de Téliko, au lieu-dit *gonya*. Dans une lutte gigantesque, ils usèrent leurs armes, mais aucun des adversaires ne put vaincre l'autre.

des *ar*, sédentaires *(Fari)* nous avaient été signalées dans la plus haute antiquité par les écrivains, historiens et géographes qui les nommaient Noumides; Salluste nous dit que « les Faronsû, en se mêlant aux gétules *(gne-Toules)* ont formé la nation des Noumides.

Or, ces métis Noumides, nommés actuellement, Noumous, ont été, d'après la tradition, les premiers initiateurs des peuples primitifs, aux arts industriels, par suite ce titre de Noumous a été conservé et appliqué à tous les forgerons. »

Et en note, même page : « Mais ce terme de forgeron, Noumou, n'a pas *(sic)* forcément dans les pays nigériens l'idée d'un métallurgiste. »

(1) Cf. p. 23.

Les oiseaux redescendirent alors sur terre et remercièrent les forgerons en leur enseignant trois secrets nécessaires à la bonne marche de leur travail :

« 1° Comment fonder leurs autels en unissant dans une peau de panthère, de l'eau froide, du fer et une pierre, âme de la forge.

2° Comment protéger du feu les mains des potières.

3° Comment forger et consacrer le couteau de circoncision. »

Depuis ces révélations, les Gwonna révérèrent ces moniteurs, ce qui porta à seize le nombre de leurs ancêtres : les huit premiers transformés en oiseaux et qui n'avaient pas la parole, les huit autres qui reçurent celle de Faro.

Dans chaque village le patriarche des Gwonna porte le titre de *koligi* (litt. : propriétaire des choses). Il assure la garde de l'outillage ancestral déposé dans un sanctuaire et celle d'objets rituels, conservés dans sa demeure, appartenant aux forgerons de l'agglomération : de plus, il est seul habilité à exécuter les rites concernant cet outillage et les purifications.

La position prépondérante de la famille Gwonna se traduit dans les rites. Alors qu'un forgeron ordinaire, en rupture d'interdit, doit faire intervenir le *koligi* pour se purifier, un Gwonna s'adresse simplement à des membres de sa famille.

Tout forgeron est considéré comme porteur d'un *tere* excellent. Il est bienveillant, affable et ne fait jamais de tort à personne. On se lie facilement d'amitié, on plaisante avec lui, même si on le connaît depuis peu. Les rapports de *senankuya* qu'il assume avec les autres Noirs contribuent d'ailleurs à la cordialité de ces relations.

Le bon *tere* du forgeron agit notamment lors de la circoncision qui est confiée de préférence à un Gwonna. Le fait d'être circoncis par un forgeron fait diminuer rapidement le *wanzo*, hâte la cicatrisation de la plaie et améliore le *tere*. On attribue au forgeron le pouvoir de se transformer à volonté en animal ou en végétal. Là où les hyènes sont révérées à titre d'animaux protecteurs d'un village *(dasiri)*, elles sont toujours considérées comme des ancêtres forgerons métamorphosés (1).

Le matériel rituel actuellement conservé dans chaque village se compose d'un exemplaire de chacun des outils fabriqués par les forgerons depuis leur apparition.

a) Outils de bois. — Les artisans utilisèrent d'abord le bois, modifiant lentement la forme des objets. D'un simple bâton

(1) Notamment au village de Konodimi, situé à 21 km. au sud-ouest de Ségou.

1: Dieterlen . FA8 Bambara

(généralement en *sunzun* (1)) ou d'un billot mal dégrossi, ils ont fait peu à peu des outils plus perfectionnés, la forme souhaitée étant obtenue par usure et polissage sur les roches.

La première arme utilisée à la chasse fut un engin de jet formant épieu, le *semenkala* (de *kala*, manche, fig. 9, A). Taillé d'une seule pièce, il comprenait trois parties distinctes : le *bulonda* (a), le *semenu* (b) et le *koli* (c) (litt. : crochet). Les hommes lançaient l'objet de toutes leurs forces sur l'animal visé ou bien ils fouillaient la terre où se terrait leur proie avec l'extrémité pointue *(semena)* souvent empoisonnée avec du venin de vipère. L'arme était l'objet de sacrifices sanglants exécutés sur le *koli* et destinés à accroître sa force.

Le premier outil agricole fut le *yirawolo* (litt. : noble, fig. 9, B) nommé aussi, à cause de son ancienneté, *mogokoroba* (litt. : personne ancienne, ancêtre).

b) Outils de pierre. — Plus tard, les artisans apprirent l'usage de la pierre. Ils utilisèrent les haches néolithiques dites « pierres de tonnerre (2) » qui leur servaient de ciseaux. Celles de Gwondougou furent de tout temps réputées pour leur solidité. Les artisans travaillaient en commun et quand ils avaient dégrossi les ébauches, certains d'entre eux étaient chargés de les user sur une roche pour les rendre tranchantes.

Le *farakun* (litt. : tête de pierre) (fig. 9, D) fut la première hache dont l'emmanchement fut inventé par un artisan qui, ayant garni de poison la partie tranchante de son engin, désirait en essayer l'effet sur un arbre. Il enfonça la pierre dans un jeune tronc avec l'idée que les feuilles allaient sécher d'elles-mêmes. Mais il mourut sans constater aucun résultat. Plus tard, un passant ayant tenté en vain de retirer la pierre, coupa le bois au-dessus et au-dessous d'elle et maniant ce nouvel outil fut surpris de son efficacité. L'usage de la hache emmanchée se répandit parmi les hommes qui utilisèrent, pour lier la pierre au bois, la fibre du *nyama*. La pierre pouvait d'ailleurs être rapidement libérée et servir de couteau pour trancher la viande ou les os. Le manche servait d'épieu pour fouiller la terre et attaquer les animaux.

Il est probable que l'emmanchement fut également pratiqué pour les houes de bois confectionnées en deux parties et utilisées

(1) *Diospyros mespiliformis*. Le bois de cet arbre est très dur.
(2) Les Bambara, comme les autres Noirs du Soudan, attribuent à certaines haches néolithiques une origine céleste (cf. p. 44). Il semble qu'une grande quantité d'un outillage ancien ait été trouvée par eux sur les lieux lors de leur arrivée.

longtemps dans les régions où la pierre dure faisait défaut. En effet, un mythe concernant la découverte de la culture du coton, qui précéda celle des céréales, mentionne le fait que les hommes rapportaient chez eux leurs manches, mais laissaient chaque jour l'extrémité de la houe au carrefour, en hommage au génie du lieu.

c) Outils de fer. — Enfin, les Gwonna découvrirent le fer et développèrent la métallurgie (1).

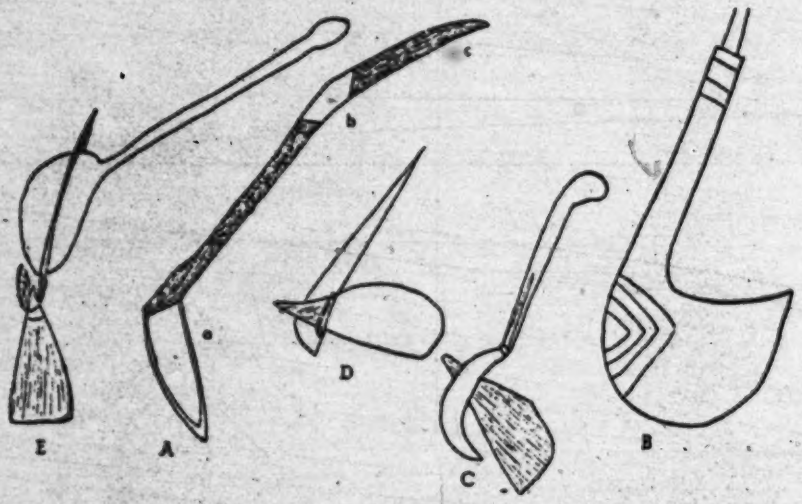


FIG. 9. — Armes et outils de bois (A et B), de pierre (C et D), de fer (E) des anciens Bambara. (Dessin d'un informateur.)

Alors que les hommes s'étaient absentés du village du Gwondougou, emportant avec eux leurs autels, deux filles quittèrent leur demeure pour aller vivre avec deux artisans des familles Fané et Koumaré.

Lorsque les hommes revinrent au village pour y prendre la pierre dure qu'ils utilisaient de préférence, ils furent très inquiets de ne point trouver leurs filles. Pour les chercher, ils creusèrent le sol, pensant qu'elles y étaient enfouies, les hommes de ce temps vivant dans des trous aménagés. Au cours de ce travail, ils découvrirent des roches qui leur étaient jusqu'alors inconnues et qui portent le nom de *farabele*. Elles leur parurent belles et ils voulurent les utiliser. Mises au feu, elles se modifièrent et devinrent si dures

(1) Les Noirs considèrent que la découverte du fer et la métallurgie leur sont dues. Il n'est cependant pas impossible que cette technique ait été importée par des artisans venus de la Méditerranée.

que les marteaux de pierre avec lesquels on tentait de les façonner, se brisèrent net. Les morceaux de fer servirent alors de projectiles, pour remplacer les cailloux des frondes. Mais les forgerons qui avaient enlevé les jeunes filles et qui étaient revenus au village avec leurs femmes virent le nouveau matériau et suggérèrent l'idée d'en fabriquer des haches.

Le premier outil forgé, le *kongobwona* (litt. : laisser la faim), est encore aujourd'hui utilisé comme hache rituelle par les forgerons (fig. 9, E).

Il se compose d'un manche de bois terminé par un renflement formant masse et traversé par une tige de fer recourbée qui maintient la lame tranchante (*farabye*) de la hache proprement dite. Le manche très long, permettait à un homme de travailler sans se courber.

L'outil justifie son nom, car c'est lui qui apporta la prospérité aux artisans. Le symbolisme des différentes parties en témoigne : la masse de l'exemplaire consacré, que chaque forgeron conserve dans son autel et qui est l'objet de rites réguliers, est évidée et contient de l'argent, du mil et du cuivre. Le morceau de fer qui la traverse représente, en bas, la langue du plus âgé des Gwonna, en haut celle du plus jeune, rappelant ainsi les actes et les paroles de ceux qui, pour le bien de tous, découvrirent le métal.

Par la suite, les forgerons fabriquèrent d'autres modèles de haches et de houes de fer en imitant celles qu'ils utilisaient auparavant, mais en réduisant leurs dimensions.

L'extrémité des houes de bois était chaque jour abandonnée après usage au carrefour, en hommage au génie du lieu. Le travailleur ne conservait que le manche et taillait pour le lendemain un nouvel instrument. Les manches des houes et des haches étaient considérés comme des personnes parce qu'imprégnés de la force vitale de celui qui les tenait en main. Le cultivateur laissait dans son champ l'extrémité tranchante (de pierre ou de fer) et rapportait le manche qu'il déposait sur sa natte pendant la nuit.

Armes et outils étaient l'objet de sacrifices réguliers. On retirait le manche et le sang des victimes coulait d'abord dans l'orifice servant à le maintenir, puis sur la partie tranchante, tandis que l'officiant récitait une prière.

Actuellement, l'ensemble de l'outillage ancien est dit *makorobaw ka miñew* (litt. : outils des grands ancêtres). Considérés comme les témoins les plus respectables et les plus précieux de

leur civilisation, des exemplaires de chaque objet sont conservés dans des sanctuaires dits *makoroba so* (litt. : maison des ancêtres) qui sont généralement des excavations naturelles ou des trous creusés dans le sol, rappel des anciennes habitations. Ces outils sont assimilés aux ancêtres qui les utilisaient et qui étaient, bien avant l'organisation des sociétés religieuses, l'objet d'un culte régulier. C'est pourquoi, respectant cette hiérarchie fondamentale, lors de l'initiation au Komo, on les présente au circoncis, avant les autels familiaux (1). De même au cours des rites agraires et funéraires, ils sont extraits des sanctuaires, honorés et remis en place avant les autels du Komo; l'inobservation de cette règle constituerait une rupture d'interdit entraînant les plus graves désordres.

Transportés au cimetière, au cours de la cérémonie annuelle de consécration des morts, ils reçoivent autant de victimes que ces derniers car ils représentent les ancêtres.

Le *koligi* les apporte au même lieu en deux autres occasions; lors des cérémonies agraires exécutées après la pousse des épis et après le battage de la récolte. Haches et houes sont présentées une à une aux tombes des défunts, puis, réunies au centre du cimetière, elles sont utilisées une fois chacune pour couper une branche ou creuser le sol; ce geste rituel rappelle l'usage qu'en faisaient les ancêtres.

La forge.

Sous un auvent situé généralement sur l'une des places ou aux abords du village, le forgeron établit son atelier qui est des plus simples et comporte un minimum de matériel. La forge représente l'artisan : le four est son corps, le soufflet ses testicules, la tuyère son sexe, le feu sa tête. Quand le fer rouge est battu par la masse, réplique du *gosilande*, qui symbolise l'univers, les étincelles sont l'éclair et la foudre.

L'autel de la forge, situé parfois à l'ouest du foyer, contient des manches noircis de houes, de pioches et de haches, du charbon (*fininkoro*, litt. : vieux charbon), de la cendre pétrie avec de l'argile (*buguri*, litt. : cendre du foyer), le tout ayant appartenu aux anciens propriétaires; enfin, une hache *kongobwona* dite « mère de l'autel », réplique réduite des haches ancestrales.

La masse de bois qui maintient les crochets de fer et la lame

(1) Notamment au village de Konodimini, dans la région de Ségou.

1: Dieterlen FA8 Bambara

est évidée et forme une sorte de réserve divisée en trois compartiments.

Celui du haut contient de l'argent; quoi qu'il arrive, le forgeron aura les moyens de vivre.

Dans le compartiment central sont déposés du cuivre et du fer, métaux que travaille l'artisan et de l'eau, élément de base et lieu d'élection de Faro, maître de la parole.

Le compartiment du bas contient du mil provenant d'un champ dit *kongobwona foro*, réservé aux besoins du culte de la forge. Ce terrain est placé sous la garde du patriarche appartenant à la famille Gwonna et l'entretien est assuré par la communauté. Les semences sont données par chaque forgeron au vieillard qui procède lui-même aux semailles. Les travaux de culture et le battage sont exécutés en commun. Le mil est engrangé dans le grenier du vieillard et chaque forgeron en reçoit une part. Celle-ci n'est pas consommée, mais mise en réserve; de temps en temps, l'artisan en prélève des graines qu'il place dans son autel, à titre d'offrande et qui restent un certain temps dans la poche qui leur est réservée; puis elles sont considérées comme consommées par la hache, retirées et remplacées par d'autres. Une partie du mil est conservée comme semence pour l'année suivante.

Chaque compartiment est ouvert et le forgeron peut y introduire les doigts ; si ses gains sont insuffisants, il se frotte le corps et la langue avec la main qu'il a préalablement plongée dans la poche contenant de l'argent; le prix, fixé par la parole, ne sera pas discuté par le client. S'il va cultiver son champ, il met chaque matin ses doigts dans le mil pour y puiser la force qu'il détient et améliorer le rendement de son travail agricole. S'il se brûle en forgeant, il plonge les doigts dans le troisième compartiment et se rafraîchit avec l'eau de Faro. Cette même eau est donnée à boire à un jeune artisan au début de son apprentissage.

Le fer triangulaire, *farabye*, qui forme la hache proprement dite, est placé sous la domination de trois génies appartenant au groupe de l'air : Agayru, qui a révélé le fer aux hommes, Tengu qui leur a enseigné la suprématie du Faro, et Gullé. Les deux premiers sont les maîtres des soufflets et dirigent l'ensemble du travail, le troisième est leur exécutant et enseigne aux hommes la technique du fer (1). Au décès du propriétaire de l'autel, la

(1) Le génie aurait refusé aux forgerons de leur enseigner le travail du cuivre et de l'or, ces deux métaux appartenant à Faro, qui s'en réserve l'usage. Le fer étant noir, il en a abandonné l'usage aux génies de l'air.

hache est extraite et déposée dans le sanctuaire du village où sont conservés les outils ancestraux. Mais tout le reste des objets est hérité par le fils.

De plus, dans la demeure de chaque forgeron, une réplique de la hache *kongobwona* conservée dans le sanctuaire commun constitue l'autel de famille, hérité de père en fils, sur lequel l'intéressé offre à ses ancêtres des sacrifices réguliers ou occasionnels. Il possède aussi parfois une plaquette de fer sur laquelle est gravé un dessin représentant la création et notamment les « spirales de l'esprit créateur aux angles cardinaux », le signe de la multiplication, etc. Les angles de l'objet sont redressés pour marquer que le monde se relève, se réveille, ressuscite constamment.

Les forges des artisans d'un village sont généralement groupées sur une place publique, autour d'une grosse enclume, *kula*, prise dans une masse de bois formant socle et profondément enfoncée dans le sol (pl. IV, *b*). Devant cette enclume commune sont réglés les affaires judiciaires, les mariages ou les ruptures d'engagements; devant elle, on prononce des vœux, des serments solennels aux *boli*, et l'on procède à des purifications pour violation d'interdit.

Les forgerons sont également propriétaires en commun d'un certain nombre d'objets rituels habituellement déposés chez les *kotigi* et que l'on sort pour les cérémonies religieuses. Parmi ceux-ci, le *nege dyun* (litt. : mère du fer) (1) est une sorte de masse de fer fabriquée à l'image du *semèkala* (cf. fig. 9, B) et sur laquelle le *kotigi* trace de petites rayures; les unes représentent la tête de chacun des forgerons Gwonna, les autres, bien séparées des premières, rappellent la tête des artisans appartenant aux autres familles. L'ensemble symbolise la totalité des forgerons du village. Le *nege dè* (litt. : fils du fer) est une cloche rituelle ornée elle aussi de traits représentant les membres des familles de forgerons.

Après fabrication le *nege dyun* est déposé dans le sanctuaire des outils ancestraux. Il y séjourne deux ou trois mois afin de s'imprégner de la force des ancêtres et reçoit de temps à autre le sang des sacrifices exécutés nuitamment. C'est après ce séjour qu'il est placé avec le *nege dè* dans la demeure du kotigi.

Chaque artisan sacrifie individuellement sur la hache *kongobwona* conservée dans sa demeure ainsi que sur les objets

(1) *dyun* signifie « mère » en langue archaïque.

contenus dans l'autel de sa forge : dans le même temps ses outils reçoivent des libations de bouillie de mil.

De plus, chaque année, les forgerons réunis offrent un sacrifice sur l'enclume commune : tous les outils sont déposés autour d'elle et inondés du sang des victimes.

Une cérémonie annuelle rassemble également les artisans pour demander à Faro de favoriser le refroidissement du fer travaillé et de donner à l'eau de la trempe la force de remplir son office. Réunis devant la forge du *koligi*, ils apportent un certain nombre de tomates qui sont tout d'abord présentées à l'autel puis à la hache ancestrale *farakun* sur laquelle chacun passe à tour de rôle sa langue.

Bouches closes pour ne pas laisser s'échapper la force ainsi recueillie, tous se dirigent vers le fleuve, tandis que l'un des assistants frappe sur la cloche rituelle *(nege dē)* avec la masse *(nege dyun)* le rythme dit *klidē fo* (litt. : rythme des fils des testicules) (1) qui s'adresse au forgeron manchot, le *bolokuruni*, compagnon de Faro. Arrivé sur la berge, le *koligi* se dévêt et se jette à l'eau. Quand il reparaît à la surface, tous les assistants ouvrent leurs mains pour mieux saisir la force de Faro et de son compagnon qu'il est censé apporter. Ils se précipitent pour l'aider à se vêtir et celui qui réussit à le toucher pense recevoir des faveurs spéciales de Faro.

Les tomates sont alors écrasées dans une calebasse et la pulpe jetée au fleuve dans un endroit profond où chaque assistant puise et boit pour communier avec Faro. Le groupe s'en retourne ensuite, emportant dans la calebasse un peu d'eau dans laquelle chacun trempe sa hache personnelle en commençant par celle du patriarche qui, à la fin de l'opération, boit le reste.

En cas de stérilité, la femme demande aide aux trois génies protecteurs de la forge qui passent pour très prolifiques. En dehors de sa présence, le forgeron s'accroupit devant l'autel, les deux mains tendues, tête basse et prie. La femme doit ensuite jurer de respecter scrupuleusement l'interdit des génies invoqués et qui est de prononcer leur nom. Elle peut aussi demander au forgeron d'implorer l'aide des cendres rituelles de l'autel.

Interdits. — Pourvue de force vitale et d'une âme, *ni*, la forge, être vivant, est entourée d'interdits destinés à protéger son intégrité matérielle et spirituelle.

Ces interdits, au nombre de sept, sont propres à la forge et aux autels qu'elle contient; ils concernent non seulement le

(1) *kli dē* « fils de testicule » est l'un des quolibets rituels lancés aux forgerons par leurs *senānku*.

forgeron, mais aussi ses clients, les passants, à quelque sexe qu'ils appartiennent.

1° Nul ne doit griller de viande sur le feu de forge; ce serait « manger la viande des génies Soba ». L'inobservation de cette règle prive le feu de sa force et provoque l'enflure du ventre du contrevenant (1).

2° Aucune injure ne doit être proférée près de la forge, notamment si elle concerne les sexes (2). Ce serait insulter le feu, la flamme vacillerait et, malgré la soufflerie, aucune chaleur ne sortirait du foyer.

3° La plante du pied ni la paume de la main ne sont jamais présentées au feu, car la forge est vivante et de même que ces gestes exécutés vis-à-vis d'un être humain détermineraient des troubles physiques, de même les parties de la forge sont atteintes et peuvent se briser (marteau ou enclume) ou se déchirer (peau des soufflets) (3).

4° Toute discussion ou mésentente trouble la forge, l'émeut, nuit au travail (4).

5° L'envie, la jalousie, les mauvais sentiments en général, sont néfastes pour le forgeron qui perd son « tour de main ». Il lui faut « avoir le cœur pur (5) ».

6° On ne doit jamais approcher un miroir de la forge; il en prendrait l'âme qui réside dans la hache de l'autel (6).

7° Des rapports sexuels près de la forge l'empêchent de fonctionner (7).

Rompre les interdits du feu de forge revient à attenter à la virilité du forgeron, car les soufflets sont ses testicules. Aussi les artisans se présentent-ils nus devant le fautif pour lui faire honte; on l'assied sur l'enclume commune et on verse sur sa tête de l'eau dans laquelle on a fait tremper du gros mil *(keninge)* qui doit purifier l'engin (8).

(1) On dit du coupable : *soko dyeni bala, fa ta sababu yalla :* « Il est plein de viande grillée au feu de forge ».

(2) *neni teke fã nda la :* « On ne dit pas d'injures à la porte de la forge.»

(3) *se ndege tere te jira fã na :* « Le *tere* de la plante du pied ne doit pas être présenté à la forge. »

(4) *dadyuguya, filibatya, kunasirinlanya, konodyuguya te ke fã nda la :* « La méchanceté, la fourberie, l'humiliation, la tromperie ne se font pas à la porte de la forge. »

(5) *numu te keleya note i bolo na tye :* « Le forgeron ne doit pas être jaloux, sinon sa main se gâte. »

(6) *dugalle te gere fã na a kanana; ka fã ni ta :* « Le miroir ne doit pas approcher la forge, il prend l'âme de la forge. »

(7) *noa te gere fã nda la :* « Aucune saleté ne doit être faite près de la porte de la forge. »

(8) Si la faute est irréparable, le chef agenouillé écrase sur l'enclume

Le propriétaire lésé procède ensuite à la réfection de sa forge. Ayant pris du charbon de bois, un morceau de fer, un morceau de cuir et ses outils, il se rend chez le *koligi* pour lui demander d'exécuter les purifications nécessaires. En présence des parents réunis devant la forge et du coupable, le *koligi*, seul officiant, écrase fer, cuir et charbon, puis va chercher la hache *kongobwona* conservée dans le sanctuaire des outils ancestraux. Il dépose le tout devant l'autel face à l'est et au-dessus d'une calebasse pleine d'eau qu'il tient entre ses mains il récite la prière suivante :

« Toi forge, chose ancienne, tu nous appartiens, à nous Gwonna; un tel a rompu son interdit, je suis son *senānku* et te fais des excuses à ce sujet. J'ai dit : forge; j'ai dit : forgeron de Gwondougou (1). »

La hache est ensuite baignée dans l'eau à laquelle est ajoutée de la terre extraite de la hutte. Puis l'officiant démolit complètement la forge souillée et la reconstruit avec la boue ainsi obtenue tandis que l'un des témoins Gwonna conserve un peu de cette terre dans une pièce d'étoffe, en guise de témoignage de la reconstruction.

Le forgeron égorge deux coqs sur la nouvelle forge tandis que les ingrédients pilés par le *koligi* sont déposés sur l'autel. Le lendemain, accompagné de ses parents, il va demander au chef du Komo de procéder à une purification. Les sociétaires se rendent chez lui et le masque siffle dans la forge pour chasser définitivement les miasmes provoqués par la rupture d'interdit. Les volailles apportées par les assistants y sont sacrifiées et tous participent à une beuverie de bière offerte par l'intéressé. Le lendemain, le chef du Komo convoque les femmes de ce dernier. Elles posent chacune une fois la tête sur l'enclume, acte qui chasse le *nyama* qu'elles recèlent depuis la faute, puis laissent auprès, en offrande, des cauris et des noix de cola.

La poterie.

Les anciens Bambara ignoraient la poterie. A l'époque où ils vivaient dans des cavernes, ils faisaient sécher leur viande au soleil sur des rochers. Puis ils fabriquèrent des récipients en creusant des pierres dont certaines meules dormantes actuelles

trois grains de gros mil, *keninge*, geste qui symbolise la mort du coupable dont il prononce en même temps le nom.

(1) *ɛ fā, fɛ̄ koro, e ye an gwonna ta ye; kari macina ye inɛ tyɛ̄, ne ye senānku ye, nye delili kɛ a ko la; ngo fā; ngo gwondugu numu.*

sont une réplique. Quand ils inventèrent le feu, ils firent griller la viande en l'embrochant avec un morceau de bois vert de *sunzun* et en l'exposant à la flamme et aux braises.

Plus tard, ils modelèrent et firent sécher des récipients en argile crue à l'imitation des pierres creuses. L'un de ces récipients ayant été exposé au feu pour y faire cuire les aliments qu'il contenait, les hommes observèrent qu'il changeait de couleur, durcissait et devenait plus résistant. C'est ainsi qu'ils développèrent la technique de la poterie cuite, à l'époque où ils n'avaient encore que des outils de bois.

Cette technique étant liée à l'invention du feu, ce sont les femmes des forgerons qui les premières la pratiquèrent (1). Elles forment aujourd'hui dans chaque village, une société *(lɔ)* et possèdent de nombreux autels dont la charge revient à la doyenne.

Le principal d'entre eux, le *dyo kala*, qui représente le pouce des potières, est fait d'un bois taillé en forme de pouce et gravé de traits symboliques. On en frappe légèrement la tête d'une postulante pour lui enseigner son ouvrage; la doyenne verse sur lui son sang en cas de rupture d'interdit intéressant la société. Mais sa principale fonction est d'être le réceptacle des forces spirituelles du groupe intéressé : à la mort d'une sociétaire, l'objet, posé sur le cadavre, recueille l'âme qui s'échappe du corps.

Dans certains villages, les poteries à trous, *ñinlin*, utilisées pour la cuisson du couscous, déposées, à proximité du village, sur le tas de cendres du vaste foyer où sont cuits les ustensiles (cf. pl. IV, *a*) servent également d'autels au moment de la consécration des potières.

Dès son enfance, la potière, à l'exemple de ses aînées, s'exerce à pétrir et à modeler de petits pots, *bokɔjani* (litt. : petits pots d'argile). Après l'excision, à l'âge requis, elle entre dans la société au cours d'une consécration publique qu'elle reçoit avec d'autres, l'ensemble formant une promotion.

Après un apprentissage de sept jours, les potières décident du jour de la cérémonie qui est célébrée sur le lieu de cuisson près des autels. Chaque sociétaire fournit une épingle à cheveux *(bandigi)* qui en cette occasion la représente, et une peau de hérisson. Dévêtue devant les villageois assemblés, chaque jeune fille s'assied à tour de rôle sur l'autel et une femme âgée examine son sexe pour vérifier la virginité et la bonne exécution de l'excision.

(1) Les techniques diverses de la poterie auraient été révélées au village de Gwondougou (cf. p. 114) par les génies Soba du carrefour.

Si la jeune fille n'est plus vierge, elle est publiquement déclarée *dangadɛ* (litt. : bâtarde) et se trouve d'office exclue de la société; elle ne pourra jamais recevoir le titre de potière. Dans le cas contraire, la proclamation a lieu aussitôt pour la plus grande joie de l'assistance. Si l'excision n'est pas jugée suffisante, la patiente est nommée potière après avoir subi une nouvelle opération de telle sorte que son sang coule sur la poterie (1).

Une vieille femme vient ensuite s'asseoir devant la promotion et l'instruit : elle raconte l'origine et l'histoire de la poterie, prévient des difficultés du métier (fatigue, brûlures). Elle enseigne la patience envers la clientèle et énumère les règles qui devront être observées toute la vie : avoir le cœur pur, ne point haïr autrui; ne pas entreprendre son travail après avoir eu des rapports sexuels récents; œuvrer en silence; respecter les interdits en général.

Puis elle fait une libation d'huile de karité sur l'autel, en frotte le corps des postulantes qui doivent passer leur langue sur la poterie, ce qui constitue un serment. Des moutons, apportés par les parents, sont ensuite égorgés sur le foyer au nom des potières tandis que les anciennes de la société font cadeau aux nouvelles de plusieurs poteries qu'elles vendront à leur profit en attendant leur premier travail. Ce don est de plus signe d'adoption.

Les ustensiles sont confectionnés avec de l'argile, *mbogo pasa*, prise au fond des lits de marigots ou au bord du fleuve et qui appartient à Faro. Ces lieux ont pour interdits le port de l'indigo et la grossesse : aucune femme enceinte ne peut s'en approcher sans provoquer la mort de l'enfant qu'elle porte, compromettre définitivement la solidité de la poterie, et nuire gravement à la société dont elle est membre.

Un sacrifice annuel est offert par les potières à la fin de l'hivernage quand, le niveau du fleuve ayant baissé et libéré les berges, elles retournent pour la première fois prendre l'argile qui leur est nécessaire. Vêtues de blanc, elles emportent leurs houes et la faucille avec laquelle elles fauchent l'herbe humide utilisée pour couvrir les poteries sur le foyer pendant la cuisson, tandis que la doyenne transporte les autels. Les objets sont mis en tas sur un lit de fibres de *nyama* destiné à les isoler du sol. Deux coqs rouges sont égorgés sur l'ensemble tandis qu'une prière est adressée à Faro pour demander l'autorisation de prendre le

(1) Si l'excision n'est pas possible, on remplace l'opération par une piqûre obtenue avec la peau de hérisson (cf. p. 188).

mbogo pasa pendant l'année, solliciter sa protection et son aide pour le travail des sociétaires.

Les potières font une offrande annuelle à leurs autels le jour où leur mari sacrifie sur sa forge. Immédiatement après les libations, elles viennent s'accroupir devant l'autel de la forge sur lequel elles jettent une dizaine de cauris. Puis elles se rendent près du *ñintin*, se dévêtent et lui présentent le sexe par devant et par derrière ce geste marquant leur soumission aux génies de la poterie qui sont les mêmes que ceux de la forge. Toujours nues, elles font le tour du tas de cendres laissé par la dernière cuisson et allument un grand feu; celui-ci attire des guêpiers *latugu kononi* qui tournoient au-dessus des flammes. Elles en abattent avec une fronde, les font griller et les réduisent en cendres qu'elles mélangent à de l'huile de karité dont elles s'enduisent le corps avant de se purifier en traversant les flammes. Elles jettent ensuite, en offrande aux génies, des poteries sur le foyer qu'elles éteignent avant de retourner chez elles.

Les potières cultivent en commun un petit champ rituel dans lequel une jumelle sème des pois blancs, *tikaninkuru*, symboles de leur main droite. Le produit de la récolte est consommé en commun sur un tertre, *walawala*, après offrande de quelques graines sur les autels et les outils. Une potière dont les ustensiles se brisent au feu de cuisson exécute une purification avec les produits de ce champ.

Les femmes de forgeron, qu'elles soient ou non potières, sont habilitées à pratiquer l'excision des jeunes filles.

CHAPITRE VI

LES CULTES

Les cultes des Bambara, qu'ils soient individuels, familiaux, villageois, ont pour but principal de promouvoir dans l'ordre le fonctionnement de l'univers qui comporte la préservation et la conservation des individus et de la collectivité dans leurs biens spirituels ou matériels.

Le chapitre suivant n'est pas exhaustif. Un certain nombre de cultes choisis parmi les plus représentatifs ont été décrits. Sous leurs aspects apparemment divers aussi bien dans leurs buts que dans leurs modalités, tous s'intègrent dans le système de pensée bambara.

I. — LES CULTES INDIVIDUELS ET FAMILIAUX.

Sur les autels individuels abrités dans l'enceinte familiale ou conservés dans la pièce privée *(česo)* de leur propriétaire, sont pratiqués les rites « d'entretien de soi ». Ils assurent la stabilité des forces physiques *(čuafebla, čuafebyeni)* et sociales *(dyamana ligi jigi);* ils protègent contre les dangers extérieurs *(mbe ndyugu kā);* ils servent de réceptacles provisoires des âmes au moment de la mort *(kere la boli ni).*

L'homme devant, dans de nombreuses circonstances de sa vie, remédier à toutes déperditions de ses forces, dispose de ces autels qui constituent des dépôts, des relais, dans lesquels se trouvent intégrés, pour une part, certains éléments de sa personne. Ils lui permettent de regrouper ou de revigorer ses forces physiques ou psychiques, pour son bien comme pour celui de la communauté.

A. — *Le česo :*

Dans les demeures, les autels non fixes sont conservés dans une pièce dite *česo* (litt. : maison de l'homme) réservée au pro-

[p.128]

priétaire et qui contient, outre ses armes et instruments agricoles, des autels familiaux, collectifs ou individuels (1) selon qu'il est chef de famille, chef de société religieuse ou célibataire.

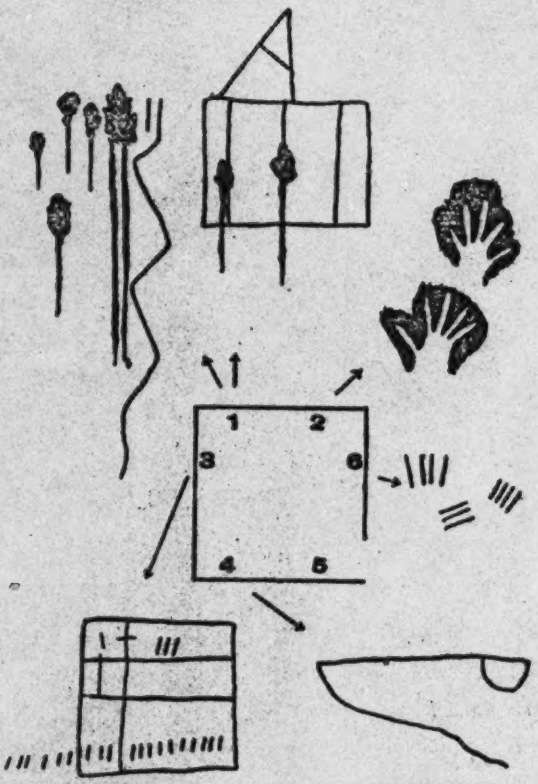


FIG. 10. — Plan du *ćeso* de Tètè, notable de Banankoroni et reproduction des dessins exécutés sur les murs :

1. Les ancêtres et leur demeure — 2. Les mains des vivants — 3. Le ciel, l'espace, la terre et les 22 catégories — 4. Le fouet du Komo — 5. Tache rouge — 6. Le propriétaire (trois) et ses deux femmes (quatre et quatre).

Ces objets sont pendus au plafond ou dissimulés dans les encoignures à l'abri des regards et des risques d'impureté. Les murs de la pièce, qui sont enduits jusqu'au tiers de leur hauteur

(1) La description qui suit est valable pour la maison de Tètè, notable de Banankoroni.

de terre noire, symbolisant la présence et la protection de Faro, supportent des peintures et des dessins.

Sur l'un d'eux sont tracés à la bouillie de mil des bâtonnets, les ancêtres, et une ligne brisée, la personne humaine; sur un autre, gravée à la pointe sèche une figure géométrique schématise la demeure ancestrale; elle est accompagnée de deux mains silhouettées (cf. fig. 10, 1 et 2), mains des vivants « croisées et tendues vers le monde des morts ». La main gauche, symbole du désordre, de l'incertitude, des variations de la conscience humaine, est placée en dessous et à droite de l'autre pour rappeler l'engagement de l'homme vis-à-vis de sa dextre, symbole d'ordre, de droiture, de fidélité, de travail (1). Ainsi disposées, les mains expriment la soumission complète des vivants aux ancêtres.

Plus loin sont figurées les divisions de l'univers (fig. 10, 3) à l'aide d'un carré divisé en trois registres symbolisant, de haut en bas : le ciel et l'eau, l'air, la terre.

Dans le carré supérieur à gauche, un trait connote Faro dans sa toute-puissance, seul maître du ciel, de l'eau, de la vie. Un trait horizontal rappelle la domination qu'il exerce sur le monde. Ceux qui suivent sont ses enfants. Le total évoque la forme féminine du génie.

Tous les sacrifices individuels ou familiaux offerts à Faro sont accomplis sur son signe que l'officiant frotte avec du cuivre et des tomates écrasées afin de « remercier le génie qui protège son *dya*, et le prier de donner à ses femmes des enfants ».

Le rectangle central est le domaine de Teliko : air et vent. Le petit trait qui traverse verticalement le carré de gauche représente le génie tentant de pénétrer dans le plan de Faro pour le vaincre. L'échec subi est traduit par le fait que la majeure partie du trait est située dans le domaine de Téliko, lequel n'a pu violer que momentanément la limite de son adversaire.

Le rectangle inférieur délimite la terre, siège des génies Soba. La ligne de 22 bâtonnets qui le recouvre rappelle les 22 éléments de la création « les 22 choses indispensables à l'homme de ce monde ».

Sur un autre mur, le feu est signalé par deux fouets : celui de Faro, la foudre, celui de Komo, la loi. Ils rappellent également « la force de la parole des initiés » et sont exposés à la flamme pour augmenter cette force (fig. 10, 4). A côté d'eux,

(1) En traçant le dessin, on dit : « Je pose ma main droite sur le mur nuit et jour », *neben kinin bolo da koko la ju ni kle.*

une grande tache rouge, *dyoli jikin*, peinte à l'ocre, avertit que l'homme est sacrificateur, que le culte a pour base l'immolation. On dit d'un tel homme qu'il « tient compte de la preuve du sang (1) » (fig. 10, 5).

Au-dessus du lit, formé d'une simple natte posée au sol, trois traits gravés symbolisent l'homme et deux fois quatre traits les deux femmes qui partagent successivement sa couche (fig. 10, 6).

Dans certains villages, on trace les dessins avec un instrument dit *ngwoni*, utilisé dans les rites « de renouvellement de l'année (2) ».

La pointe, en bois de baobab, avec laquelle on grave est mince comme une planchette et s'adapte à une sorte de raquette en bois de *sunzun* qui soutient un filet de fibres de *da*. Une peau de bouc, dite *soni wolo ni* (litt. : âme de la peau du sacrifice) et deux poignées en bois de *ngolobe* (3) complètent l'ensemble. Le réseau, fait de seize fils de coton teints à l'ocre rouge, *kolo*, est dit *ngwoni kene ba* (litt. : grand espace du *ngwoni*) et représente Faro.

Avant l'usage, l'instrument est lavé avec de l'eau qui servira à la cuisson des aliments de la famille. Puis on presse sur le filet des tomates dont le jus coule dans la peau qui forme poche; tenant la pointe de la main droite, et la poignée de la main gauche, on trace alors les dessins sur le mur du *česo*. Les graines des fruits resteront dans la peau jusqu'à l'année suivante, comme témoins de l'offrande. Puis avec un couteau rougi au feu on grave sur l'objet quatre traits, c'est-à-dire Faro, et deux fois 16 traits, multiples de quatre, symbole féminin. Après chaque entaille, on « pose sur elle un chiffon imbibé d'eau fraîche pour apaiser la douleur ». Le cadre est imprégné de suc de noix de kola et quatre points, matrice des femmes, sont également marqués avec une pierre noire, *kolofin*. Un œuf est ensuite écrasé sur l'objet pour « rafraîchir l'âme de l'ensemble ».

B. — *Les autels :*

Tout chef de famille porte sur lui un petit autel dit *kere-la boli ni* (litt. : petit autel du côté), en rapport avec les âmes des membres de la famille dont il a, pour une part, la responsabilité.

(1) *dyoli lemaïs mine ba.*
(2) Notamment à Banankoroni.
(3) *Combretum micbrantum.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

En cas de maladie, il offre sur ce *boli* des sacrifices pour la guérison du patient. En cas de mort, il y maintient provisoirement l'âme pour la porter à l'autel collectif du Komo (1). Il sacrifie également sur cet autel au moment des semailles.

Si le chef est lui-même très souffrant, on pose l'autel sur sa tête pour tenter de remplacer l'âme qui fuit par celle qu'il contient. S'il meurt, on le pose sur sa poitrine pour recueillir son âme qui est ensuite transportée dans le sanctuaire du Komo. Au bout de sept jours, l'objet est remis au fils aîné du défunt qui, devenant à son tour chef de famille, sacrifie à cette occasion deux chèvres au Komo.

Le čuafebla (litt. : placé à la hanche) est confectionné par un père pour son fils lorsqu'il atteint sa maturité et qu'il est à même de mener une vie d'homme, de cultiver pour son compte, de fonder une famille.

S'il n'y a point de Komo dans le village, le père peut le confectionner plus tôt après la cérémonie de la dation du nom.

L'autel est fait de queues d'hyène, de queues de scorpions, de gousses de piment liées avec un petit bâtonnet; il représente la chair et le sang du propriétaire.

Il reçoit un sacrifice annuel au moment des semailles, après l'offrande collective au Komo, dans la cour de la maison, en présence de tous les membres de la famille (2). Il est de plus l'objet de sacrifices lorsqu'une affaire importante est en cours : mariage, démarche privée ou administrative, lutte contre une grave épidémie.

Un fils peut hériter de l'autel de son père et le conserver avec le sien qu'il porte accroché à sa hanche.

Le *čuafebyẽni* (litt. : petite corne à la hanche) est composé d'un cauri, pris au grenier de Faro, de cuivre qui sert d'âme

(1) La société, les autels, le rôle du Komo sont décrits page 142 et ss.

(2) Le culte rendu sur cet autel fait intervenir le génie Sago dont le rôle agraire, dans l'état actuel de l'enquête, est encore obscur. Il enseigna aux hommes à arroser leurs champs.

« Deux oiseaux *konodyanfi* s'étant mis à tourner en chantant au-dessus de travailleurs des champs, ceux-ci abandonnèrent leurs houes pour les observer. Les oiseaux allaient prendre de l'eau dans leur bec au bord d'une mare voisine et revenaient la verser au pied d'une tige de mil dont l'épi n'était pas encore formé. Les hommes marquèrent la tige pour la reconnaître et observèrent par la suite qu'elle donnait un épi plus beau que les autres. Imitant l'oiseau, ils humectèrent leurs semences, arrosèrent leurs champs, et leur récolte s'en trouva considérablement améliorée. Ils en conservèrent l'habitude et, en remerciement, rendirent un culte au génie Sago dont les oiseaux sont les mandataires et qui vient s'abreuver au *čuafebla*. »

1: Dieterlen FA8 Bambara

(ni) à l'autel, de piment, de charbon et de miel. Ce mélange est introduit dans une corne de bélier ornée de cauris à son ouverture et souvent enveloppée d'une étoffe rouge portant le même ornement.

L'autel est consacré sur ceux du Komo, au-dessus desquels on le fait passer sept fois. Des victimes sont ensuite égorgées, leur sang recueilli dans une calebasse et le *boli* trempé trois fois dedans avant d'être mis à sécher au soleil.

Son rôle est de protection. Son propriétaire le porte pendant les cérémonies du Komo pour se préserver des sorts, *korli*, lancés dans l'assistance.

Il maintient également l'intégrité des forces de son propriétaire. Si ce dernier s'évanouit ou entre en transes, on le rétablit dans son état normal en renouvelant complètement les ingrédients qui le composent. Lorsqu'on sort de la corne ce qu'elle contient, on retire « à la fois l'âme de l'autel et celle de l'homme ». On rince le récipient avec de l'eau du Niger, puis on procède à la reconstitution qui est assimilée à « une nouvelle prise d'âme ». Chaque membre de la famille vient en aide à l'intéressé : le père donne le cuivre, les femmes, le piment; les enfants le charbon; un cauri neuf est prélevé au grenier de Faro.

Le *mɔ̀endyugukɛ̀* (litt. : je suis sur l'ennemi) est un autel individuel qui permet à son propriétaire de dominer ses adversaires et même d'attenter à leur vie.

Celui qui désire en posséder un le confectionne après la mort d'un ennemi. Il va secrètement déterrer le cadavre, lui rase les cheveux, lui coupe la langue, et les ongles et prélève les yeux.

Un vieillard possesseur du même autel se rend avec cet objet chez l'intéressé qui prépare et mélange les matières suivant un rituel spécial et les lie à une queue d'hyène. Devant un témoin faisant partie de sa promotion, le vieillard frotte sept fois le nouvel autel sur l'ancien en récitant une prière pour le consacrer, puis le remet à son propriétaire (1).

Le symbolisme des différentes parties qui le composent explique l'usage qui en sera fait par la suite. La langue du mort contient sa voix et donne à celle du propriétaire la force de convaincre ses contradicteurs dans les discussions comme dans les conseils. Les yeux du mort lui permettent de discerner ce que d'autres ne voient pas, ou même d'aveugler ses adversaires qu'on empoisonne avec les ongles. Les cheveux, témoins des autres parties

(1) A cause de sa malfaisance, l'autel ne peut être confectionné et remis à son propriétaire que devant un témoin connu.

du cadavre, contiennent le *nyama* du défunt et sont donc la partie essentielle du *mbendyugukā*.

Le propriétaire de cet autel, qui exclut le chiffre quatre, n'épouse que trois femmes. D'autre part, il ne peut, sans risque de mourir, mélanger ses propres cheveux avec ceux d'autrui.

Du fait de son caractère agressif, le *mbendyugukā* exige des victimes, chiens ou coqs, de couleur rouge. Il donne à son détenteur une force dépassant toujours celle de ses concurrents dans tout ce qu'il entreprend.

Aussi reçoit-il des sacrifices au moment du travail des champs, pour le commerce, le mariage, la guerre et la chasse où l'intéressé risque sa vie; il aide à lutter contre la maladie et la mort. Dès le premier sacrifice, il capte la personnalité et l'agressivité du mort et il la fait endosser au propriétaire, le rendant doublement dangereux pour ceux avec lesquels il est en conflit. Mais en revanche le danger peut se retourner contre lui et, beaucoup plus qu'un autre, il risque sa vie à la moindre rupture d'interdit.

En outre, le Komo qui réprouve de telles manœuvres peut, s'il le juge utile, déléguer le *nyama* du défunt sur celui qui utilise ainsi ses forces spirituelles et le mettre en danger de mort. C'est dire qu'un Bambara hésitera longtemps avant de posséder pareil autel et qu'en fait peu d'individus assument cette lourde responsabilité.

c. — Le siège du chef :

Dans la cour de l'habitation d'un chef de famille ou chef de village est établi un assemblage de bois fiché dans le sol et dit *dyamana tigi jigi* (litt. : appui du propriétaire du monde) (fig. 11). Ce siège symbolise à la fois le chef, son pouvoir, son rôle social et religieux de soutien du groupe (1).

Les morceaux de bois coudés qui le composent sont plantés dans la terre, assez profondément, au-dessus d'une série d'objets. L'un, simplement coudé (en *a*) est dit *sinzin*, soutien; les deux autres, en forme de *t*, sont dits *jigi ba jigi* (en *b*) (litt. : appui du grand appui).

L'ensemble repose sur le corps d'un albinos *(c)* enterré dans une tombe de forme rituelle, couvert de vêtements anciens teints en *wolo* et tachetés de petits points noirs exécutés avec

(1) Le siège décrit ci-dessous a été observé à Banankoroni dans la cour du chef du village. Un siège analogue se trouve à Soroba.

de la cendre d'os *(kolofin)* qui représentent à la fois l'embryon dans la matrice des femmes et Faro. Il est coiffé du bonnet des hommes primitifs *(e)*.

En *(d)* trois piquets, symboles de l'homme, sont plantés au travers de la peau du front de l'albinos qu'on a prélevée et sur laquelle sont exécutées sept scarifications symbolisant la personne (3 et 4). Au moment où la peau est enterrée sous le siège, la prière suivante est récitée :

« J'ai juré en vos noms en frappant sur le *siriku* de Yamba en

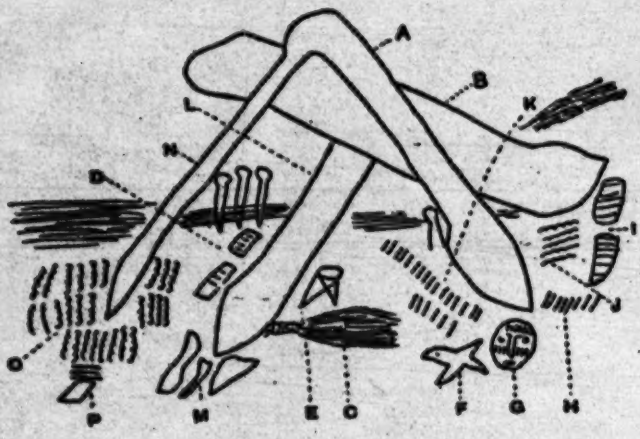


FIG. 11. — Le siège de bois d'un chef de famille de Banankoroni, représentant ses articulations. Il est planté dans la cour au-dessus d'ossements d'un albinos, d'un enfant et de divers objets symboliques. (Dessin d'un informateur.)

(enterrant) la peau du front droit et gauche; peau du front (sept fois (1). »

En *(m)* sont placés les trois os principaux de l'albinos; les deux fémurs et l'humérus droit, « pour que le chef ait les os blancs » c'est-à-dire qu'il vive si vieux que ses os soient visibles, par transparence sous la peau.

En *(n)* la partie coudée du bois, dite *kuntigi tigiya jigi* (litt. :

(1) *tena wole fla kini ani numa yamba ka siriku nye di ka fo ani aw ɛna ye kana, tena wole.*

La prière rappelle ici l'action du quatrième ancêtre Yamba qui instaura les sacrifices d'albinos à Faro, et son rôle de chef à partir de cette époque mythique (cf. p. 25), rôle que doit remplir avec la même droiture le chef actuel. Le *siriku* est un petit autel protecteur généralement fait d'une queue d'hyène.

soutien de l'action du chef), est plantée sur les cheveux de l'albinos préalablement rasé (en *o*) dont elle prend la force.

En *(k)* vingt-deux bâtonnets sont le symbole des vingt-deux représentant « l'ensemble des paroles reçues par l'ancêtre Koumabana qui n'a jamais été pris de court par personne ». En les déposant, l'officiant forme le souhait que le chef soit, comme lui, imbattable.

En *(h)* huit bâtonnets de bois de *zekene* (1) figurent les huit ancêtres; ils expriment que l'homme doit être, comme Koumabana, maître des paroles et qu'il doit être « de parole ».

En *(f)* est enterré l'oiseau *talugu kononi*, maître du feu. La prière récitée précise qu'il doit pouvoir pénétrer dans le sol et en sortir librement car, depuis les temps mythiques, il joue un rôle décisif dans les combats (2).

En *(g)* est enterrée la tête du premier enfant décédé dans la famille du chef, pour rappeler la perte subie et éviter qu'elle ne se renouvelle. Sur le crâne sont marqués les signes de la personne, deux fois trois et sept ou deux fois quatre et sept suivant le sexe du disparu. En *(j)* sont enfouis les cheveux, témoins du malheur et de la perte à compenser. En *(e)* est placée la peau du front, partagée en deux; le morceau de droite exprime que Faro est libre de donner l'enfant pour le temps qu'il veut; sur le morceau de gauche sont gravés les huit signes de la parole rappelant que Faro, maître du verbe, est aussi celui du destin du défunt, dont il tient le compte parmi les morts. En *(p)* un petit miroir de pierre polie dite *fara yele*, « pierre qui réjouit », exprime le vœu que le règne soit prospère.

L'ensemble du siège représente le squelette du chef et ses articulations; il est dressé sur divers éléments qui résument ses liens avec les ancêtres et les puissances surnaturelles, marquant sa responsabilité et contribuent à entretenir ses forces. Il est placé de telle sorte que tout ce qui passe dans la cour déambule autour de lui et que rien de ce qui est dit ne soit hors de son atteinte. Centre de l'habitation familiale, symbole de l'homme travailleur et responsable, il est l'armature de la communauté qu'il soutient comme fait le chef par sa résistance physique, sa solidité morale. Le village tout entier « s'appuie sur l'articulation du chef ».

Chaque matin et chaque soir on salue le *jigi ba jigi* et le *ba jigi*

(1) *Balanites aegyptica*. Cet arbuste pousse, selon une croyance commune, sur la tombe d'un homme mort « avec rancune et tristesse, comme mourut Koumabana ».

(2) Cf. p. 114. Le chef qui est parfois obligé à déclarer la guerre doit pouvoir la gagner.

afin que le chef résiste, qu'il accroisse sa famille, qu'il fasse respecter les croyances ancestrales. Des offrandes et libations sont faites sur le siège et sur le corps du chef lorsque son autorité est mise en cause. En *(b)* on verse du suc de tomate; en *(a)*, qui représente le coude ou le genou, l'eau qui a servi aux ablutions rituelles de ces mêmes articulations; au pied, en *(n)* sont égorgées des volailles : un petit trou, creusé dans le sol, reçoit, avant le sang, le souffle du sacrifiant; enfin, en *(l)* on verse l'eau qui a servi à laver tout son corps.

Ainsi sont purifiées et fortifiées les articulations du chef, sièges de sa force et de sa semence procréatrice.

II. — Cultes du village.

Le village, en tant qu'agglomération physique, et ses habitants sont placés sous la protection des puissances surnaturelles et des ancêtres. Faro est invoqué directement aux points d'eau.

Si le village est situé au bord du fleuve, les rites sont exécutés au Faro *tyin*. S'il n'est pas trop éloigné, les habitants se déplacent pour aller faire leurs offrandes au génie. Il est fréquent que le torrent, la mare ou le puits naturel qui a bien souvent déterminé l'emplacement choisi par les fondateurs, soit considéré comme habité par un avatar de Faro dont le nom est révéré et auquel tous rendent un culte.

D'autre part, chaque village est placé sous la protection du *dasiri*, génie particulier délégué par Faro.

Les ancêtres sont honorés en des lieux divers : aux portes et seuils des maisons, au cimetière et sur les autels de pierre placés aux croisées des ruelles et sur les places publiques. Ces cultes positifs, qui ont pour but l'acquisition de forces bénéfiques, ont pour contrepartie des cultes où les villageois se débarrassent de toutes leurs forces néfastes et contagieuses, notamment aux carrefours, *dangu*, placés sous la garde des génies de la terre, Soba.

Il ne saurait être question de traiter de l'ensemble des cultes des villages Bambara. Parmi ceux-ci trois ont retenu notre attention; ils concernent le *dasiri*, le *dangu*, les pierres d'autels ancestrales.

A. — *Le dasiri :*

Le mot *dasiri* (litt. : qui attache la bouche), désigne aussi bien le génie invisible, représentant de Faro et chargé de veiller sur

1: Dieterlen FA8 Bambara

l'agglomération, que le siège de ce génie, et parfois aussi l'animal qui l'accompagne ou le symbolise.

Le génie hante un rocher, un bosquet ou un arbre situé à proximité du village et dont l'approche est réservée au vieillard chargé de l'exécution des rites (1). Ce siège est généralement désigné par le géomancien lors de la fondation du village, ou déterminé par un événement survenu à ce moment. C'est après cette opération que les constructions sont édifiées, à l'ouest du lieu choisi.

Si le *dasiri* est un arbre, nul ne doit ni brûler ni couper ses branches. Dans de nombreux cas on ne peut l'approcher vêtu de noir ou d'indigo, couleurs représentant l'obscurité. Aucun Peul ne saurait s'asseoir à son ombre (2). Toute infraction à ces interdits entraîne la mort du coupable et prive les villageois de leur protecteur.

Le génie du *dasiri* a parfois pour compagnon un animal qui semble représenter l'ancêtre du groupe. A Ségou, c'est un crocodile; une ânesse à Ouélenguena; à Koulikoro un singe; ailleurs c'est un bouc que l'on remplace quand il meurt. A Konodimini se trouve une série de puits profonds communiquant les uns avec les autres et qui auraient servi d'habitations aux ancêtres. Ces trous sont actuellement occupés par des hyènes considérées comme les avatars des forgerons d'autrefois et qui sont les *dasiri* du lieu.

L'animal du *dasiri* est libre de pénétrer dans les demeures et de manger ce qu'il y trouve. Il est souvent nourri par les habitants. Nul ne doit attenter à sa vie et le contrevenant, affecté d'un *nyama* vengeur dont il ne peut se débarrasser, s'expose à ne pouvoir se marier, même à ne plus être toléré dans son village natal (3).

Comme l'indique son nom, le *dasiri* a pour fonction de maintenir la stabilité et l'intégrité du village. Il est le « soutien de la vie des habitants » et les rites nombreux (individuels ou collectifs) dont il est l'objet témoignent de l'importance de son rôle, comme de la diversité des êtres qui sont invoqués. Les prières s'adressent à Faro pour la pluie, aux ancêtres pour les questions inté-

(1) C'est un baobab à Massala et à Soroba, un tamarinier à Sama, etc. Cf. les observations sur le *dasiri* recueillies par Ch. Monteil. *Monographie de Djenné*, p. 137 à 138; L. Tauxier. *La Religion Bambara*, p. 195 à 208.

(2) Les raisons de l'interdit concernant le Peul n'ont pu encore être déterminées. Dans certains villages, le sacrificateur ne consomme jamais ni lait ni beurre, aliments fournis par les Peul aux Bambara.

(3) C'est, à Soroba, le cas du nommé Dji Diara qui, après avoir tué une hyène, n'a pu se marier, aucune femme n'acceptant de lier son sort au sien.

ressant la famille, au génie de l'arbre s'il s'agit d'arrêter une épidémie. Mais directement ou indirectement tout sacrifice offert au *dasiri* est offert à Faro. Les victimes (ovin ou volaille), les offrandes (bandes de coton, noix de kola) sont toujours de couleur blanche (Cf. pl. 3, *b*).

Lorsqu'ils ont atteint six ou sept ans, les enfants lui sont amenés : ils s'assoient sur les racines de l'arbre, sur lequel on crache du suc de noix de kola et sont, de ce fait, introduits dans le culte du village. Ils sont ensuite présentés à tous les alliés *senānku* et principalement aux forgerons, avec lesquels ils sont tenus de plaisanter.

Chaque année un sacrifice réunissant tous les habitants lui est offert, qui se termine par une consommation en commun de la victime. Les prémices de la récolte lui sont également apportées par le sacrificateur.

B. — *Le dangu :*

Le carrefour *dangu* ou *danku* (litt. : limite de la tête) est habité par des génies Soba qui, sous l'obédience de Faro, interviennent constamment dans la vie des hommes. Tout ce qui est déposé en ce lieu leur revient et nul ne passe sans laisser une offrande ou un témoignage de sa présence : outil, coton brut, graines, tissus. Un voyageur étranger s'agenouille et dépose un peu de cendre ou de coton; sinon il nettoie un petit espace sur lequel il crache avant de partir. Un enfant le salue au passage en disant : « Carrefour, mon âme est entre tes mains ». Lors de tout événement intéressant l'individu, la famille ou la communauté, on y dépose des noix de kola rouges en disant : « Toi, carrefour, je te confie ma tête; tu es mon appui; je dis, toi, carrefour (1) ».

Passage public par excellence, le croisement est le lieu d'élection où il convient de se débarrasser des *nyama* que tout individu détient et transporte avec lui. Tout ce qui est impur, néfaste, indésirable pour l'individu ou la communauté est laissé au carrefour. On y dépose aussi les objets ayant appartenu aux morts. Les forces dont on s'est ainsi défait sont censées être absorbées par les génies pour lesquels elles constituent une sorte de nourriture qui sera rendue aux hommes sous forme de dons débarrassés de toute souillure (2).

(1) *e dangu m be ni ku kelifa, do i la ni jigi be fe, ngo e dangu.*
(2) Cf. p. 201.

Plusieurs exemples illustrent le rôle joué par le carrefour dans la communauté :

Tout homme qui a blessé un animal, écrasé un insecte, est atteint dans son propre *tere* par celui de la victime. Il se rend au carrefour, s'agenouille et prie en déposant une bande de coton, un œuf et des cendres. La bande de coton tissé, symbole de la parole, est offerte comme vêtement, les œufs comme purification. Quant à la cendre, élément pur par excellence car le feu « a retiré » du bois son *tere*, elle représente ici l'homme dont « on a retiré la force mauvaise agissant sur son *tere* (1) ». Quiconque commet un meurtre d'animal procède de même avec la peau sur laquelle il jette des cauris. Dans les deux cas, les génies absorbent *tere* et *nyama* qui viennent s'ajouter à leurs propres forces et libèrent le coupable.

Des purifications collectives sont effectuées sur le *dangu* pour la rupture d'interdits sexuels concernant les champs cultivés et la brousse. L'impureté résultant d'une copulation commise en plein air se transmet à toute la terre qui appartient au village : les arbres de la brousse ne donnent plus de fruits, les récoltes périclitent. Autrefois les deux amants surpris étaient dépouillés de leurs vêtements qui étaient brûlés sur le *dangu* après qu'ils aient fait trois fois le tour du village en partant sur la gauche. Les coupables étaient ensuite bannis. Actuellement, si l'état des cultures fait supposer qu'un tel acte a été commis, on réunit toutes les sortes de graines cultivables dans un panier que l'on place au carrefour. Puis tous les habitants et leurs animaux domestiques font trois fois le tour du village tandis que des simulacres de combats ont lieu entre les hommes montés sur leurs chevaux. Après un sacrifice offert sur le *dangu*, on va semer partout les graines ainsi purifiées.

Des offrandes sont faites aux génies du carrefour au moment des semailles pour leur demander protection. Ce rite est obligatoire pour qui sème du coton, cette graine ayant été remise aux hommes par ces génies; le cultivateur pose les semences, s'assoit face à l'ouest et crie trois fois le nom du *dangu* au-dessus des graines. Il en laisse trois petits tas en hommage avec des fibres de la plante et égorge une victime avant d'aller ensemencer sa terre. Quand les pieds ont levé il cueille des branchages et revient au lieu du sacrifice pour les balayer et les imprégner ainsi du *nyama* du *dangu*. Il les fait ensuite sécher, les pile, les tamise, les mélange avec la terre relevée sur place. Dans son champ, il crie

(1) Cf. p. 61 et ss.

le nom du *dangu*, et jette le mélange à toute volée en direction des points cardinaux, au zénith et au sol. Quand les plantes sont arrivées à maturité, il cueille les sept premières graines écloses, les apporte au même lieu et offre un sacrifice d'action de grâce.

C'est aussi au carrefour qu'est déposé par les vieillards l'enfant dont la légitimité est douteuse. Si le devin consulté alors déclare qu'il s'agit d'un bâtard, il est privé de la protection des génies et censé ne pouvoir survivre au *nyama* qu'il a pris sur la place. En ce même lieu sont enterrés les enfants anormaux, notamment les hydrocéphales considérés comme indésirables. Le fuseau d'une morte y est déposé avec le balai qu'elle utilisait habituellement.

Mais le rite qui caractérise le mieux le carrefour est celui auquel procède le village en difficulté : on y plante la masse de bois primitive, *gosilande*, et on la frappe d'une tige de mil, à la fois pour chasser le mal et pour faire sortir de l'instrument de nouvelles techniques propres aux réparations (1).

C. — *Autels de pierre :*

Dans les villages, les ancêtres fondateurs sont représentés aux croisées des ruelles et sur les places par des pierres sous lesquelles sont enterrés divers objets (cf. pl. V, *b*).

A Sama, quatre grosses pierres, enchâssées dans un terre-plein d'argile, symbolisent à la fois les points cardinaux et les ancêtres. Elles sont en rapport avec le *dasiri* et reçoivent les mêmes offrandes. A Banankoroni, le *fara ba* est partiellement enterré. Sous la pointe se trouve un crâne d'albinos qui représente celui des premiers ancêtres et leurs ossements. Deux houes placées l'une près de l'oreille droite, l'autre près de l'oreille gauche, expriment que « l'homme qui cultive la terre n'entendra jamais une parole humiliante ». Sous le menton, une autre houe rappelle que les villageois fidèles à la culture ne connaîtront pas la famine. Au-dessous de la houe, un *siriku* (2) les protège contre ceux qui cherchent à leur nuire et leur apporte « la chance de l'hyène »; il signifie également que certains de leurs ancêtres se sont autrefois changés en hyène. Un couteau de circoncision rappelle que tout mâle est circoncis, toute femme excisée (fig. 15). Enfin, trois os d'albinos et un petit tas de cuivre témoignent de

(1) Cf. p. 105.
(2) Cf. p. 135, n. 1.

1: Dieterlen FA8 Bambara

la présence et du pouvoir de Faro. Des dessins sont tracés sur ces pierres au moment des cérémonies collectives dites « de renouvellement de l'année (1) ».

III. — Les sociétés religieuses.

Les membres des groupes formés par les familles *lato sensu*, ayant à leur tête le patriarche et possédant des terres indivises, appartiennent à d'autres ensembles, dits *flâ*, formés par les promotions de circoncision, d'excision ou d'initiation, groupées autour d'autels qui leur sont propres et qui possèdent leurs rituels particuliers.

Ces institutions portent le nom général de *dyo* (2) signifiant « construire, édifier » et aussi « secret ». Ce terme rappelle que chaque individu constitue un élément de l'ensemble formé par la société.

Les grands *dyo*, dont le but principal est d'assurer la conservation des forces spirituelles de leurs membres et l'entretien de leur personne dans la vie courante sont, pour les hommes, le Komo, le Kworè, le Nama, le Kono, le Nago, le Nya. Les femmes sont groupées autour de *muso dyo* sur lesquels peu de renseignements ont pu être recueillis. Les incirconcis font partie du *ndomo* (ou *čeble*). De plus, les sociétaires sont répartis en groupes qui peuvent être indépendants des promotions et qui sont désignés par des signes.

Le Komo.

Le mot Komo désigne le complexe formé en principe dans chaque village par les sociétaires vivants et morts, le sanctuaire et ses autels *(boli)*, leur chef responsable, le masque. Il est dominé et protégé par la puissance invisible de Faro et par la présence d'un génie particulier auquel il est consacré. Ce dernier hante un arbre situé dans le bosquet où ont lieu les cérémonies; il est

(1) Cf. p. 206 et *ss.*

(2) Il convient de distinguer les sociétés religieuses, *dyo*, décrites dans cet ouvrage, des sociétés d'entraide, *lō*, à caractère apparemment laïques qui sont également très nombreuses et existent dans tous les villages bambara.

Ces organismes sont fortement hiérarchisés et placés sous la direction de chefs responsables. Leurs membres exécutent en commun les travaux qui intéressent la vie du village : abattage des arbres, défrichage, culture des champs individuels ou collectifs, construction des maisons, etc., et participent aux cérémonies du mariage. L'étude détaillée des *lō* dont le rôle est considérable serait indispensable pour la compréhension de l'organisation sociale et de l'économie de cette population.

La participation du *lō* aux travaux agraires sera décrite par Mme de Gana dans *Techniques et rites de l'agriculture* (à paraître).

respecté pour avoir enseigné, aux temps mythiques, l'origine et le rôle des *boli*, les modalités du culte; il vient s'abreuver du sang des victimes.

Le Komo est d'autant plus puissant qu'il est plus ancien : les termes *trodeni* (*ni*, petit) et *tro ba* (*ba*, grand) lui sont donnés suivant qu'il est plus ou moins récent.

Chaque Komo a, de plus, un nom particulier (1). La société du Komo, *komo tyaw* (litt. : hommes, gens du Komo) est composée de l'ensemble des circoncis, à l'exception des griots qui ne peuvent en aucun cas y pénétrer, après une initiation qui se fait par promotion dont les membres sont dits *tonyaw*. La hiérarchie est rigoureusement respectée : une promotion antérieure aura toujours le pas sur celle qui la suit dans toutes les circonstances de la vie profane ou religieuse. Le Komo reconnaît un chef, *komotigi* (litt. : maître ou propriétaire du Komo) qui appartient de préférence à la caste des forgerons et dont la fonction est héréditaire. Le fils prend automatiquement le commandement de la promotion qui suit celle de son père. Au décès de ce dernier, il change de promotion et devient chef de celle du défunt. Au cas où le propriétaire du Komo meurt jeune et que son fils aîné, héritier de la charge, ne soit pas encore circoncis, on lui fait subir l'opération dans la nuit même qui suit le décès et dès le lendemain il est proclamé chef (2).

Le chef du Komo est, de par l'importance de ses fonctions, tenu de respecter un grand nombre d'interdits : il ne peut notamment pénétrer dans le sanctuaire s'il n'est pas chaste depuis vingt-quatre heures. Si l'interdit est rompu, il lui faut prévenir les hommes de sa promotion et égorger deux coqs sur les autels pour se purifier. Sa femme est initiée (car vivant dans l'intimité du chef elle est susceptible d'apercevoir certains objets rituels généralement cachés aux femmes), mais elle n'assiste à aucune des cérémonies où seuls les sociétaires sont

(1) Selon l'étymologie indigène, *komo* signifie « prise *(mo)* de la mare *(ko)* ». D'après L. Tauxier « Komo en Bambara veut dire mauvais, méchant, difficile » (voir *Dictionnaire bambara-français* de Mgr Bazin, p. 308).

Sur le radical Ko ou Kon cf. M. Delafosse. *Terminologie religieuse au Soudan.* l'Anthropologie, décembre 1923, cité par L. Tauxier. Un certain nombre d'observations concernant la composition et le fonctionnement de la société du Komo ont fait l'objet d'un chapitre de L. Tauxier dans la *Religion Bambara*, p. 272 à 310, qui cite les ouvrages publiés par Ch. Monteil et l'abbé Henry. Cf. également : Moussa Travélé. *Le Komo ou Koma*, Outremer 1929; H. Labouret. *Les Manding et leur langue.*

(2) L. Tauxier dans *La Religion Bambara*, signale que dans certains villages, le chef du Komo n'exerce son pouvoir que pendant un septennat. Il serait procédé à une élection au bout de sept ans et la fonction ne serait pas héréditaire.

1: Dieterlen FA8 Bambara

admis. Elle ne peut commettre d'adultère sans provoquer l'exclusion de son mari non seulement comme chef mais comme membre de la société.

Le chef est souvent assisté de deux vieillards appartenant à sa promotion et dont il prend conseil dans tous les cas qui intéressent la communauté. De plus, il est toujours secondé par de jeunes initiés. Si l'un d'eux se fait remarquer par sa diligence, son obéissance, son habileté, il peut parfois, sur décision des vieillards, accéder à une promotion supérieure à la sienne et, de ce fait, se trouver sur un pied d'égalité avec ses aînés.

Les responsabilités du chef de Komo sont considérables. Il est le gardien d'autels qui, comme nous le verrons plus loin, contiennent toutes les forces spirituelles de la société; il est seul habilité à leur manipulation et procède à tous les rites qui en dépendent. Il gère le patrimoine du groupe (grains et espèces) qui est placé dans des greniers à mil ou à cauris et sur lequel il peut prélever, en cas de nécessité, de quoi consentir des prêts à intérêts aux sociétaires qui en font la demande (1).

Mais la fonction, honorifique et avantageuse à bien des points de vue, comporte, plus encore que des droits, des devoirs auxquels le chef ne peut se soustraire : il ne doit en aucun cas abuser de son pouvoir; il ne peut prendre aucune décision sans l'accord des sociétaires et ni même agir, dans les affaires les plus minimes, à l'insu d'un seul d'entre eux. Chacun est tenu au courant des moindres détails concernant l'activité générale du Komo et chaque promotion doit, dans son entier, être prévenue au même moment. Contrevenir à ces règles serait s'exposer aux plus grands dangers. Tout comme un chef de famille indivise dont le pouvoir est loin d'être absolu (2), le responsable doit exercer son office avec rigueur, honnêteté et pondération.

A. — *Création et consécration du Komo :*

Les rares villages ne possédant pas de Komo sont rattachés à celui d'un village voisin. Si une agglomération décide de créer

(1) Cf. S. DE GANAY, *Un jardin d'essai et son autel chez les Bambara.* Journal de la Société des Africanistes, t. XVII, 1947, p. 57 à 63.

(2) « Le *fa* mandingue, dit Henri LABOURET, dans *Les Manding et leur langue* paraît moins libre dans ses actes et décisions que le maître de l'ancienne fraternité taisible. Loin d'être l'autocrate impérieux et volontaire que l'on se plaît à décrire parfois, il me semble plutôt remplir le rôle d'un administrateur délégué, d'un agent d'exécution, tenu de se conformer aux directives arrêtées par le conseil domestique formé des vieillards et des chefs de ménage (p. 54 et 55). Le but poursuivi par le chef est d'administrer sagement un patrimoine qui restera toujours indivis » (p. 57).

une société indépendante, elle délègue ses vieillards auprès d'un Komo important *(tro ba)* dont le responsable, après l'exécution de rites divinatoires, leur fait jurer soumission aux autels qu'il va leur confier après les avoir consacrés; ils s'engagent à ne jamais cesser le culte, à ne jamais omettre aucun sacrifice ou offrande. Les sacs apportés par les demandeurs ayant été remplis de produits nécessaires (miel, piment, charbon, or, cuivre, etc.), sont inondés du sang des victimes fournis par les impétrants et frottés sur les autels du *tro*. Le nouveau Komo devient le *trodeni* de celui dont il reçoit ainsi une part de force. Au cours de la nuit qui suit la consécration et le transfert diurne des *boli* (1) un sociétaire emporte dans son village un *pembele* également consacré par les donateurs. Ce déplacement nocturne rappelle l'époque du règne de Pemba antérieur à l'apparition de la lumière et à l'alternance régulière des jours et des nuits.

De retour au village, la société, réunie autour du responsable, organise son rituel, choisit des officiants, se procure les masques nécessaires, construit le sanctuaire et y dépose les autels sur lesquels des sacrifices sanglants seront effectués quotidiennement durant les premiers temps.

B. — *Autels du Komo :*

Les autels *boli* occupent une place insigne dans les représentations religieuses et cosmogoniques de la société groupée autour d'eux. D'une part ils sont un résumé de l'univers du fait de leur composition. D'autre part ils sont un résumé de la société car tous ses membres s'y trouvent présents; en effet, chacun d'eux a fourni une part des éléments qui les composent après l'avoir imprégnée de sa personne en salivant dessus dans le même temps qu'il prononce son nom.

Les autels du Komo sont conservés dans un sanctuaire, le *komo so* (litt. : maison du Komo), hutte de taille moyenne, construite soit dans la demeure du chef, soit en brousse à quelque distance du village. L'approche de cet édifice qui est placé sous la protection de Faro est interdite à quiconque. Le chef lui-même n'y pénètre jamais seul. Au sommet de la hutte, dans les branchages qui forment le toit, est censé naître et vivre un serpent qui est l'âme et le gardien du sanctuaire (pl. VI, *a*).

La hutte est divisée en étages dans chacun desquels est déposé

(1) Les *boli* sont rattachés, comme il est dit p. 92, à une catégorie comprenant le jour et le soleil.

un autel. Le plus élevé contient en son centre le *nimara boli* (litt. : autel des âmes) qui, comme l'indique son nom, est le réceptacle des âmes des défunts ayant appartenu à la société et de celles des animaux sacrifiés (1). Il contient, de haut en bas, les cheveux des morts, du cuivre pour les âmes des animaux, de l'or pour celles des hommes. Ces divers ingrédients, placés dans un double sac, reçoivent le sang sacrificiel qui coule entre les deux enveloppes et les imbibe.

Le *nimara boli* est entouré de petits autels individuels ayant servi à capter les âmes des agonisants pour les amener au réceptacle commun (2). Ces petits *boli* ne séjournent dans la hutte que durant les sept jours suivant le décès et sont rendus au successeur du défunt (fils ou frère); ils ne restent suspendus définitivement dans le sanctuaire que si le mort n'a pas de descendance. Ils sont soutenus par deux poteaux de bois dits *čin la bere* (litt. : bâtons qui prennent l'héritage) qui conservent les âmes de ces morts et qui contiennent en haut la poudre de bois de la pirogue de Makanta Djigui et en bas de l'or. Ces poteaux alimentent les *boli* qu'ils supportent et les âmes des défunts qu'ils contiennent, montrant ainsi que le « Komo n'abandonne jamais personne et que les hommes sans descendance sont avec lui pour l'éternité ».

Les interdits concernant le *nimara boli* sont nombreux et sévères : il ne peut être extrait du sanctuaire que pour des funérailles (3). Aucune femme ne doit jamais l'apercevoir. Aucun culte étranger ne saurait être célébré en sa présence.

Au second étage est placé le *ñō boli* (litt. : autel du mil) qui détient une force vivifiante destinée aux semences du groupe. Il se compose d'un sac divisé en six poches qui contiennent (de haut en bas) à gauche : petit mil, fonio et cuivre; à droite : gros mil, riz et autres céréales, or. Le sac, ouvert à son sommet, reçoit le sang des victimes offertes, au moment des cérémonies agraires (semailles et récoltes), par les membres de la société du mil, *ñōlō*. Il doit toujours être humide de sang sacrificiel, afin que les semences qu'il contient soient toujours vivantes.

Le *ñō boli* est également relié à deux poteaux dits *ñō boli kane* (litt. : protection du *ñō boli*) contenant dans un évidement

(1) La préoccupation de la conservation de tous les éléments vitaux est constante. Les âmes des animaux sacrifiés sont l'objet des mêmes soins que celles des humains. Ils participent comme eux à la résurrection promise à tout ce qui a vécu.
(2) Cf. p. 132.
(3) Cf. p. 191.

du mil et de l'or, par des fils qui lui apportent les forces dont ils sont dépositaires.

Le *ñõ boli* est chargé de la surveillance de la croissance des céréales : germination, formation des épis, mûrissement. Il est responsable de la « tête du mil (1) ».

L'interdit principal du *ñõ boli* est la perte ou le gaspillage de nourriture. Même si un grain de céréale tombe sur le sol, ou dans le feu, les membres de la société du mil sont tenus de le recueillir et de le consommer, sinon le Komo punit la faute et la récolte en pâtit.

Le troisième étage contient le *nyama boli*, dépositaire des forces, *nyama*, des individus morts de mort violente (meurtre, guerre, justice). Le *nyama boli* recélait autrefois une pierre dite *gõgoro kurube*, considérée comme la « mère » des pierres lancées par les frondes des guerriers. Elle était extraite du sac en cas de guerre et portée sur le champ de bataille par un jumeau marchant en tête des troupes. Sur sa surface était gravée une série de traits représentant le roi, les combattants et leurs femmes. Elle recueillait toutes les âmes des morts au combat et recevait en offrande leur sang.

Le *nyama boli* est, de plus, responsable de l'âme des semences et dépositaire de celles des animaux sacrifiés; il reçoit aussi le « *nyama* des paroles » des sociétaires. Il partage avec le *ñõ boli* la responsabilité des cultures et confère de ce fait à la société une grande puissance.

Le sac contient dans sa partie inférieure un mélange de sang coagulé et d'or et dans sa partie supérieure un mélange de poudre de charbon, de piment et de miel ayant pour effet de rendre puissant le *nyama* dont il est chargé. L'interdit du *nyama boli* est la mort rapide des victimes qui lui sont sacrifiées; les lentes agonies seules lui confèrent des *nyama* efficaces.

Sur le sol du sanctuaire sont déposés, outre le costume de danse du masque, *nya*, de petits autels destinés à la vente, soit pour la création de nouveaux Komo, soit pour des fins individuelles. Des cornes d'animaux, *bye ba* (litt. : grande corne) et *bye ni* (litt. : petite corne) y sont également placées; elles contiennent de la poudre à usage rituel, *korli*, dont l'action dangereuse s'exerce pendant les sorties du masque (2).

(1) Chaque cultivateur est propriétaire d'un *ñõ boli* individuel qui est placé sous la dépendance de celui du Komo. De plus, le *ñõ boli* du Komo est en rapports étroits avec le *ñõ boli* du Kworè, société qui a pour but principal l'obtention des pluies nécessaires aux cultures (cf. p. 166). Le rôle agraire du Komo sera décrit par S. DE GANAY dans *Techniques et rites de l'agriculture*.

(2) Les différents mélanges à usages religieux des Bambara contiennent

A l'extérieur de la hutte, à hauteur du *nyama boli*, un crochet retient les vêtements de ceux qui sont tués par le Komo. Le sanctuaire, comme le vêtement du masque, est enduit de terre noire prise au bord du fleuve qui représente Faro, et recouvert de plumes de même couleur. D'une façon générale, le métal contenu dans les autels du Komo lui donne force et vie. Le plus puissant est l'or, ensuite viennent l'argent, puis le cuivre. Chacun déposant une offrande selon ses moyens, la puissance de l'autel dépend donc, dans une certaine mesure, de la richesse des sociétaires.

Les sacrifices réguliers sur les poteaux dont les montants contiennent parfois un peu de bois de la pirogue historique de Makanta Djigui leur permettent de « maintenir la pression, la vie » dans les différents autels.

Ceux-ci ne sont extraits du sanctuaire qu'à l'occasion des funérailles et pour les rites agraires. Pour les sorties de masques et les danses, on utilise parfois des répliques habituellement déposées dans la demeure du chef.

Le *pembele* est le protecteur de la société, le réceptacle des forces *(nyama)* du groupe. Il est rarement déposé dans le sanctuaire et le plus souvent conservé par le chef qui ne l'exhibe jamais; il l'arrose parfois d'eau de pluie symbolisant l'œuvre de création.

Des dessins tracés sur le sanctuaire par le chef ou un vieillard avant la cérémonie annuelle dite « anniversaire du Komo » rappellent qu'il est le lien entre les invisibles et les sociétaires. Outre l'image de la création issue de la vibration initiale (cf. fig. 2), on dessine parfois la tête de l'ancêtre Koumabana, des figurations de jumeaux et les vingt-deux signes fondamentaux Enfin des houes soulignent le rôle agraire du Komo (1). Des greniers destinés à la conservation des graines des prémices

souvent des ingrédients réduits en poudre : poudre de bois, de charbon, même de métaux précieux. L'enquête n'a pas permis de dégager encore le rôle de cette pulvérisation. Mais la mention qu'en font les Bambara et l'usage fréquent des *korti* montrent l'importance attachée à ce mode de préparation.

(1) Au moment où l'attention des spécialistes est attirée vers la répartition des pouvoirs religieux et sociaux dans les sociétés antiques, il est intéressant de souligner que les autels de Komo présentent une très nette tripartition : le premier est utilisé pour la conservation des forces spirituelles (âmes) du groupe; le second préside uniquement aux rites agraires; le troisième est attaché à la conservation des principes spirituels des individus morts de mort violente et des grains cultivables; il jouait un rôle important au cours des guerres. Cette tripartition fonctionnelle s'apparente en bien des points à celle qui a été relevée par M. Dumézil dans les sociétés indo-européennes.

utilisées pour les offrandes sont placés à côté des sanctuaires ou dans la demeure du chef (1).

C. — *Le masque :*

L'homme qui porte le masque pendant les cérémonies incarne le Komo. La tête est sculptée en forme de visage humain ou animal. A Konodimini, elle représente la panthère; à Soungoba, une cigogne; un aigle à Banankoroni, un éléphant à Banoumbougoula, un vautour à Ségoubougou. Le masque est le plus souvent agrémenté d'éléments empruntés à plusieurs animaux. C'est ainsi qu'à Soroba, le crâne et les cornes sont ceux d'un buffle, mais la mâchoire est celle d'un crocodile. Il est de plus orné de plumes de canard sauvage (2).

La tête du masque est le plus souvent confectionnée en os (crâne humain ou crâne d'hyène), ou en bois et peinte de couleur blanche, noire et rouge. Le masque proprement dit est exécuté de façon à effrayer les futurs initiés, car, de même qu'on redoute l'âme d'un défunt qui réclame des offrandes ou se manifeste pour entraîner avec lui sa parenté, de même on redoute cette face qui, en contact avec l'autel des âmes *(nimara boli)* reflète le visage des ancêtres. Elle représente aussi Faro : le masque est parfois pourvu d'une longue barbe, symbole de ses cheveux, et légèrement crépi de terre noire prélevée au bord du fleuve et imprégnée de sa puissance; il est parfois enduit du sang d'une jeune fille morte au cours des cérémonies, en souvenir des vierges autrefois offertes annuellement à Faro.

Sur le crâne, sont fichées des flèches de cuivre *(kun bye)* et attachées des amulettes *(kun kanana)* destinées à attaquer les indésirables (non initiés, femmes ou enfants) qui s'approcheraient du lieu de danse.

« Les yeux du masque sont grands, afin que le Komo voie et dévoile tout; les narines sont bien ouvertes car il doit tout flairer, sentir le bon et le mauvais des choses. La bouche est tordue, car le Komo ne parle pas, il siffle et chante seulement. Les oreilles sont vastes pour qu'il entende tout, même ce

(1) Dans le village de Soroba le sanctuaire comprend sept greniers : trois pour le petit mil, *sanõ*, quatre pour le gros mil, *keninge*. Sept est le chiffre de la personne, trois celui de la masculinité (le petit mil est mâle), quatre celui de la féminité (le gros mil est femelle).

(2) Un informateur, qui a assisté à des cérémonies du Komo dans de très nombreux villages, affirme n'avoir jamais vu deux fois le même masque.

1: Dieterlen FA8 Bambara

que chacun dit secrètement dans son cœur. Le menton du masque est carré, signe de pureté, de décision et de clairvoyance. » Pendant les cérémonies, il ouvre silencieusement la bouche. On dit que grâce à la présence de l'autel des âmes, *nimara boli*, le « bonheur le pénètre (1) ». En chantant, il redistribue cette félicité aux assistants et c'est pourquoi il répète les couplets.

D'une façon générale, le masque a pour interdit les femmes, les griots et les non-initiés. Mais à chacun des éléments qui le composent est affecté un interdit particulier. Ainsi la tête du masque ne doit jamais toucher le sang menstruel. Toute infraction entraînerait « un changement à vue de la face » et les autels contenus dans le sac porté par le danseur resteraient sans force. Pour cette raison, aucun sociétaire ne doit assister aux cérémonies si sa femme est dans sa période menstruelle.

Le vêtement porté par le danseur est maintenu par une sorte de carcasse *(bry)* faite de bois *ngolobe* (2) utilisé pour sa souplesse et entouré d'une légère couverture de protection. A l'intérieur du *bry*, sont suspendues diverses flûtes *(komo fle)* noircies du sang des sacrifices offerts pour « améliorer le son » et qui seront utilisées au cours des cérémonies. Elles sont accompagnées d'un petit sac rempli de toiles d'araignées de rechange. Tout individu qui pénètre sous le *bry* pour danser doit auparavant s'abstenir de rapports sexuels pendant un certain laps de temps.

Le vêtement *(nya)*, qui recouvre la carcasse, est confectionné avec ceux des individus tués par le Komo (3). A l'inverse du *bry*, qui n'a aucun rôle actif mais sert uniquement à isoler le danseur à l'intérieur du masque, son rôle religieux est très important. Il représente le « corps et la valeur des ancêtres ». Il n'est pas l'objet de sacrifices sanglants mais recouvert d'une poudre faite avec les os des individus tués par le Komo et à laquelle est ajouté du suc de noix de cola. Le tissu est teint avec de la terre noire prélevée au bord du fleuve en échange d'une petite offrande de cuivre, d'or ou de céréales. Sur l'étoffe sont exécutés des dessins dits *komo mani* (litt. : petites personnes du Komo) représentant d'une part Faro, reconnaissable à ses longs cheveux noirs et d'autre part les huit ancêtres qui ont reçu la parole; à l'ocre rouge sont figurés tous les premiers instruments de culture des Bambara. Sur le *nya* sont ensuite cousues des plumes d'aigrettes noires, blanches et rouges qui dissimulent aux regards

(1) *hers dun*, litt. : pénétration du bonheur.
(2) *Combretum micranthum*.
(3) Quand un sociétaire fautif ou un non-initié sont « tués » par le Komo, leurs vêtements lui sont offerts.

la terre noire, séjour du génie. Ces plumes sont l'objet, deux jours avant toute sortie, d'offrandes de suc de noix de kola, de bouillie de mil, de sang de volaille.

Comme la tête du masque, le vêtement ne doit être vu ni des femmes ni des non-initiés. « Il changerait de couleur, se ternirait, rendant une purification nécessaire. »

Le corps du masque est muni de deux bras dans lesquels s'introduisent ceux du danseur et qui se terminent par un crochet, *koli* (1), imprégné de terre noire du fleuve et dont le cuivre, métal de Faro, a macéré dans le venin de vipère avant la confection. Ces crochets sont aussi annuellement imprégnés de venin rouge mêlé de piment. Toutes ces préparations en font des armes dangereuses employées à des fins diverses au cours des cérémonies.

Le crochet droit (*kinin koli*) est utilisé pour tuer les coupables ou les indésirables : une légère blessure entraîne la mort qui est attribuée à Faro. Le crochet gauche défend les sociétaires contre les dangers que présentent, même pour eux, l'action et les émanations du crochet droit; il contient deux parcelles de poterie noire, interdit de Faro, qui écartent, donc diminuent, la puissance de ce dernier. Au cours des danses, le Komo désirant protéger un de ses ressortissants l'évente de son bras gauche pour atténuer la force du droit. Au cours des funérailles, un geste du crochet gauche marquera l'appartenance du défunt à la société et lui assurera protection dans l'au-delà.

L'interdit des crochets de cuivre est le même que celui de Faro concernant ce métal. De même qu'on ne traverse pas le Niger en portant un objet, un bijou de cuivre, de même nul ne saurait porter du cuivre pour assister aux cérémonies du Komo.

Le port du masque, brigué par plusieurs initiés à chaque cérémonie, est attribué à l'un d'eux par le chef. Ce rôle comporte des risques qui sont atténués par certaines précautions, comme de s'abstenir de tous rapports sexuels avant la cérémonie. Le jour venu, les vieillards font boire de la bière de mil au porteur jusqu'à complète ivresse; puis ils appliquent un moment sur son menton et son abdomen le *nyama boli* qu'il portera dans un sac au cours de la cérémonie. Il revêt aussi un bonnet rituel qui recèle parfois une parcelle de celui du célèbre Soma Moriba Sidibé. Le masque est ensuite ajusté sur sa tête, la flûte glissée entre ses dents, tandis que le chef l'assure de son accord et lui confirme qu'il ne court aucun danger.

(1) *koli* signifie ongle, ergot en parlant d'un coq et par extension crochet.

1: Dieterlen FA8 Bambara

D. — *Les instruments de musique :*

Les sorties du Komo sont accompagnées de rythmes joués sur des tambours, *dyiri kolo* (litt. : os, bois) faits de peaux tendues sur des demi-calebasses, accompagnés de flûtes et de cloches. Les joueurs, recrutés parmi les membres musiciens de la société, sont astreints à certaines précautions à cause de la proximité du masque pendant l'exécution des danses. En effet, si ce dernier lance un maléfice *(korli)*, ils peuvent sans le vouloir respirer la poudre dangereuse et il est prudent de se protéger en prenant à l'avance le contrepoison.

La cloche de fer du Komo, *kolōkolō* ou *grinda*, est conservée avec certains autels dans la demeure du chef; elle est jouée par un porteur spécial, *grindaso* ou *nadara koloyo*.

Un mythe rappelle l'origine de cette cloche. « Un petit enfant qui allait jouer au carrefour situé aux abords du village, entendit un jour sonner une cloche et parler des êtres invisibles. Pris de peur, il rentra chez lui. Questionné par ses parents, il refusa de leur répondre mais leur désigna du doigt le chemin qu'il prenait chaque jour. Les parents s'y engagèrent et aboutirent au carrefour où ils trouvèrent une cloche de cuivre. Le génie Soba du lieu leur annonça qu'il la leur donnait afin qu'ils puissent, en la jouant, appeler les génies qui leur répondraient (1). Mais il demanda au père de lui donner en échange l'enfant qui venait au carrefour pour qu'il continue à jouer avec les siens. Le père, désespéré, lui ayant dit qu'il n'avait pas le courage de se séparer de son fils, le génie lui conseilla de s'adresser à Faro.

L'homme réunit les jeunes filles du village et leur demanda d'intercéder pour lui auprès du génie. Vêtues de leurs plus beaux habits et parées de leurs bijoux, elles partirent en chantant et jetèrent au fleuve gâteaux et couscous (2). Les vieillards se rendirent à leur tour au bord de l'eau et reçurent l'accord de Faro : il exigea qu'ils réservassent l'usage de l'instrument aux cérémonies religieuses. Les vieillards, ayant déclaré qu'ils obéiraient, se rendirent au carrefour où le génie Soba leur remit la cloche laissant en échange l'enfant que le génie avait appelé en leur absence.

L'objet fut alors porté au forgeron qui en fabriqua de même forme, utilisant le bois ou l'os pour le corps, la pierre pour le battant. Après l'invention du fer, on en forgea sur le modèle ancien, en ajoutant de petites sonnailles de cuivre. »

(1) Dans les temps anciens, « les hommes parlaient avec leurs ancêtres et leurs dieux ».

(2) Cette offrande et cette course sont chaque année renouvelées par les jeunes filles de Ségou qui vont au fleuve en chantant le *ngari ngari la*.

Sonner la cloche, c'est « faire entendre à Faro le son du cuivre », c'est l'appeler et le flatter à la fois. Dans les sorties masquées, le son qu'elle émet prévient les non-initiés qui s'écartent du cortège. La flûte ou mirliton du Komo, *wara da*, « bouche du griffu », est faite d'une tige de bambou percée de trois trous. Celui du milieu est ouvert, les deux autres obstrués avec une toile d'araignée. L'instrument est tenu par le porteur entre les dents et attaché à la nuque ou aux oreilles par une cordelette.

Un mythe relate l'origine de la flûte de Faro, confectionnée selon le même principe, mais de forme différente.

« Une femme, nommée Kousscuba Koulibali aperçut un matin, alors qu'elle se baignait, Faro et le poisson *dodo* assis au bord du fleuve. Le poisson jouait de la flûte et chantait :

« Je sifflerai, je sifflerai dans ma flûte de Faro; celui qui n'entendra pas mourra, celui qui mourra le regrettera (1). »

La femme s'enfuit et raconta la chose à son mari qui était devin et propriétaire du Komo. Celui-ci se rendit au bord du Niger et fit fuir le poisson qui abandonna son instrument. L'homme s'en empara et s'en retourna, poursuivi par l'eau bouillonnante du fleuve dont il put s'échapper en pirogue. Mais toute sa famille périt dans les flots.

Au matin, l'homme se rendit au bord du fleuve et joua de la flûte en pleurant. Il joua si longtemps que Faro apitoyé sortit et lui dit : « J'ai noyé les membres de ta famille, inondé le village. Je te pardonne cependant à cause des offrandes faites par les autres hommes. Garde la flûte et puisque tu es Soma et chef de Komo, que toutes les flûtes du Komo soient bénies à cause de celle-ci. » Il entendait par là que la flûte du Komo, comme les autres objets rituels, contiendrait dorénavant sa force, *nyama*. Il ajouta que, lorsque les hommes voudraient l'appeler ou lui parler, ils seraient tenus de le faire par le truchement de cet objet. »

Avant chaque sortie de masque, on exécute un sacrifice sur les flûtes pour « améliorer le son ». Celle de Faro est utilisée dans les rites exécutés au bord du fleuve, pour le prier ou le remercier; jouer de la flûte revient à réciter sa devise, il est contraint d'entendre. Celle du Kŏmo ne sert qu'au cours des cérémonies masquées; elle fait dire à ceux qui l'entendent que le Komo est « une chose à la gorge douce (2). »

Autrefois nul autre que le chef n'était autorisé à jouer d'aucune sorte de flûte; la mort sanctionnait l'infraction. Des flûtes

(1) *ne fye, ne fye ne nka faro fe fye, nyimi mame o na se, nyimi sara o bana na.*
(2) *fo kã dumu.*

ordinaires, d'un modèle différent de celles du culte, sont utilisées par les enfants.

E. — *Initiation au Komo :*

Trois jours après la naissance d'un garçon, son père lui présente les éléments qu'il a fournis pour la confection des *boli* du Komo et récite le *komo kumā :* « Toi, Komo *boli*, ces choses sont dedans; société du Komo, ces choses sont dedans; coutume du Komo, ces choses sont dedans; tu es un enfant, tu vas vers l'âge des vieillards; Komo *boli*, voici mon enfant, veille sur lui (1). »

Puis il ramène l'enfant à sa mère en disant : « Le fils a été présenté au secret de la masculinité; il a reçu les bénédictions du Komo, la bénédiction du Komo est avec lui; qu'il soit ajouté aux hommes, que sa lumière soit avec nous (2). » L'enfant est ensuite présenté de la même façon à sa grand-mère.

Ces actes sont une préfiguration de l'initiation qui fera plus tard du nouveau-né un adolescent membre de la société du Komo.

Celle-ci, dans chaque village, est composée de tous les hommes initiés, groupés par promotions, elles-mêmes formées, en principe, de circoncis de la même année. Seuls les griots ne sont pas admis. Il est loisible à tout individu qui n'a pas été initié immédiatement après sa circoncision d'entrer plus tard dans la société si celle-ci l'agrée. Il appartiendra, quel que soit son âge, à la promotion avec laquelle il aura été initié.

Une promotion a le pas sur celle qui la suit. Cet ordre hiérarchique est scrupuleusement respecté dans la vie quotidienne comme au cours des conseils et cérémonies. Contrevenir aux règles de préséance serait rompre l'ordre jusque dans l'au-delà, le Komo groupant l'ensemble des sociétaires vivants et morts.

Le recrutement des membres est variable d'une région à l'autre à cause des dépenses qu'entraînent la cérémonie d'entrée et la participation aux rites. Certains villageois s'abstiennent par pauvreté et il arrive même que des conversions à l'Islam soient provoquées de ce fait.

(1) *komo boli la, nin waliw ba kono; komo dyē la, nin fēw ba la; komo sira la, nin kunko ba kono; i ye damisē ye i bi ta makorobaya ye; komo boli nde fle, tyɛ do, i dyē to a la.*

(2) *de dyira la tye gundo la; ani komo ye dukaw mine ñuōfe, komo ka barka bi a fe; ka fara tyew ka, ka yele kɛ an ta ye.*

L'initiation est effectuée de nuit. Le *koligi* (1) présente aux futurs sociétaires, un à un, les outils des ancêtres. Il leur en explique l'origine, l'histoire, le rôle et la valeur spirituelle, leur enseigne le respect qu'ils doivent aux ancêtres pour leur courage, leurs travaux et les inventions techniques dont ils furent les auteurs ou les dépositaires. Le masque est extrait de son abri et revêtu par un sociétaire : devant les enfants l'homme qui le porte se démasque et leur révèle le sens des différentes parties du costume.

Les impétrants prêtent ensuite le serment dont le chef récite le texte :

« Si je révèle [les secrets] du *boli* qu'il me tue; si je dévoile les institutions, qu'elles me tuent; jusqu'à ma mort, si je parle, que mon père meure, que ma mère meure, que le *boli* brise mon cœur (2). »

A tour de rôle les enfants passent ensuite trois fois la langue sur la tête du masque et sur les crochets, l'assurant ainsi de leur fidélité : « Jusqu'à ma mort, je ne dévoilerai pas le *koli*. Faro n'a pas été dévoilé! Que le *koli* ne soit pas dévoilé (3)! »

Après que les autels, y compris le *pembele*, leur aient été présentés, les postulants boivent le sang d'une chèvre offerte en sacrifice; ils s'assimilent ainsi les forces du Komo et consacrent leur serment par cette communion.

Enfin on leur explique le mécanisme de la société dans ses détails, la nécessité de la hiérarchie des promotions, du respect des interdits, du secret dans lequel doit être tenu tout ce qui concerne l'organisation. On leur donne aussi un enseignement moral; il leur est recommandé notamment de se fixer une ligne de conduite dans la vie privée comme dans la vie publique, d'être droit, d'éviter la duplicité et la mauvaise foi, *fāvlāña* (litt. : action double), de ne jamais servir deux maîtres et de ne point entretenir en eux deux volontés opposées.

En guise d'illustration, on conte les aventures des premiers sociétaires qui enfreignirent ces lois.

L'un des compagnons de Makanta Djigui, Garou Kera, était affligé de ce grave défaut. Il s'était lié d'amitié avec Moridje Sidibé, fils du célèbre Soma Moriba Sidibé, qui avait le même caractère. A cette époque trois grands Komo étaient déjà en fonction dans la région. Celui de Koulikouro, nommé *selo* (litt. : tombe), celui de Nyamina nommé *dyibi* (litt. : obscur) et celui de Kankan. Garou se rendit à l'une des cérémonies du Komo de Kankan

(1) Cf. p. 115.

(2) *ni nye korobo, boli ka fa, ni nye korobo, dyow ka fa, fo kala n sa ni nya fo n fa ka sa m ba ka sa, boli dyugu ka sō la.*

(3) *fo ka ta n sa nie korobo koli, faro ma korobo, koli kana korobo.*

et par des paroles mensongères incita les sociétaires à se révolter contre les chefs de l'endroit, ce qu'ils firent : ils interrompirent les danses et refusèrent de reconnaître le Komo qui fut dissous, le chef restant seul. Mais Garou, qui avait menti, mourut à quelque temps de là.

Le chef de Kankan transporta ses autels, les mit sous la protection du chef du Komo de Koulikoro et les sociétaires participèrent aux cérémonies de cette localité. Moridje se rendit à Nyamina et, dans le même esprit que Garou, il incita les sociétaires à engager une sorte de rivalité avec le Komo de Koulikoro. Au cours d'une cérémonie célébrée dans ce dernier village, usant de l'autorité attachée au nom de son père, il convoqua le Komo de Nyamina et offrit un bouc aux deux groupes. Les deux chefs refusèrent, arguant avec raison qu'une seule victime ne pouvait satisfaire deux Komo. Moridje n'en tint aucun compte et mit face à face les deux masques, le bouc entre les deux. Une lutte s'engagea dont l'animal devint l'enjeu, chaque masque usant de son pouvoir magique pour le gagner, les sociétaires, groupés derrière leurs masques respectifs criant : « Le bouc est à nous. » Plus tard, le porteur du masque mourut aussi prématurément.

Afin d'éviter que les sociétaires ne lient leur sort à deux Komo, on leur fait lécher à nouveau le masque, tandis que la prière suivante est récitée : « Si tu lèches le masque, que tu ne puisses faire la *flăvlăña*, que tu ne puisses perpétrer une trahison (1). » Si, ayant prêté ce serment, l'intéressé le trahit il devient « une personne pourrie » *(malolilo)* et perd l'estime et la confiance de ses compagnons.

Les jeunes gens reçoivent une instruction d'autant plus complète qu'ils avancent en âge et en connaissance. Le chef du Komo, accompagné d'hommes de sa promotion, emmène le postulant en brousse et l'interroge sur ses intentions et ses buts. Avant de lui désigner le groupe auquel il est rattaché et de lui en présenter les membres, il l'enseigne en traçant sur le sol l'ensemble des signes représentant l'agencement dans l'univers de la société du Komo, ensemble qui est reproduit habituellement avant chaque cérémonie et qui permet aux assistants de reconnaître leur place (cf. fig. 12).

Cette figure, dite *wolo ti*, « signe de la génération », est composée de deux longs traits coupés à angle droit et orientés selon les points cardinaux. Le point de jonction est placé au centre d'un carré dit *bara kɛnɛ*, « rythme de l'espace », dont les angles internes sont munis de crochets. Les deux lignes croisées sont

(1) *nge komo kun nɔ, i kana seka flăvlăña kɛ, nge komo kun no, i kana seka dydʃa kɛ.*

le symbole de la multiplication et de l'extension des êtres et des choses de l'univers, lequel est figuré par le carré central. Les quatre crochets des angles expriment le tournoiement de la création sur elle-même (1). Il y a donc là représentation schématique de la disposition et du mouvement de l'univers.

Sur le prolongement des diagonales hors du carré central sont tracés cinq signes qui sont chacun le symbole d'une catégorie d'initiés ou d'un objet rituel, ces signes marquant également la place des assistants lors des cérémonies.

Sur les branches orientale et occidentale sont placés les signes des initiés majeurs :

1° *dyɛ*, « union ». Signe de la société du Komo dans son ensemble, du corps des sociétaires.

2° *doniya*, « connaissance ». Le sommet de l'angle est « la pointe de la connaissance » et l'ouverture « la voix constitutive de la société ». Il s'agit de la science que possèdent les initiés.

3° *bako*, « lien ». Ce signe fermé exprime les liens qui unissent les initiés entre eux comme avec le Komo, ainsi que l'esprit de corps dont ils doivent faire preuve.

4° *sɔ̄ni*, « bonne volonté, consentement ». Le départ du trait sur la ligne indique que l'initié est libre d'entrer dans la société, de gravir les échelons des grades successifs, marqués par les brisures du dessin, mais non d'en sortir et qu'il lui faut avoir la volonté de suivre les règles de l'organisation.

5° *tyɛ*, « vérité ». Les sociétaires doivent être sincères. Les deux crochets symétriques indiquent qu'il faut commencer par la vérité et finir par elle.

6° *tyɛ ɛere*, « témoin de la vérité ». Ce tracé, témoin du précédent est parfois attribué aux étrangers qui viennent assister à la cérémonie et en connaissent les signes conventionnels (2).

7° *bɛni so*, « maison de l'accord ». Témoin du signe 1, il représente une faucille, signe de la maison et symbole de l'union des sociétaires. Dans les cas graves, pour arrêter une querelle ou régler un différend, le chef du Komo présente une ancienne faucille et dit : « C'est la preuve de l'accord, c'est le témoin de l'union (3). »

8° *jigi so*, « maison du soutien ». Le point symbolise le *komo so* et l'ensemble rappelle l'appui qu'est le chef pour les sociétaires. Les orphelins s'asseyent à l'endroit où il est tracé.

(1) Cf. p. 6. Il s'agit d'une figuration particulière du svastika dont les branches sont tournées vers l'intérieur.
(2) Cf. p. 161.
(3) *bɛni so yɛta do, dyɛ ɛere do.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

9° *so ba*, « grande maison ». Le dessin représente « l'œuf du monde » et marque l'endroit où se tient, seul, le plus âgé des géomanciens du village.

10° *komba*, « grande porte ». Signe et place du sacrificateur, car le sacrifice « ouvre les portes » et met en rapport l'homme et l'invisible.

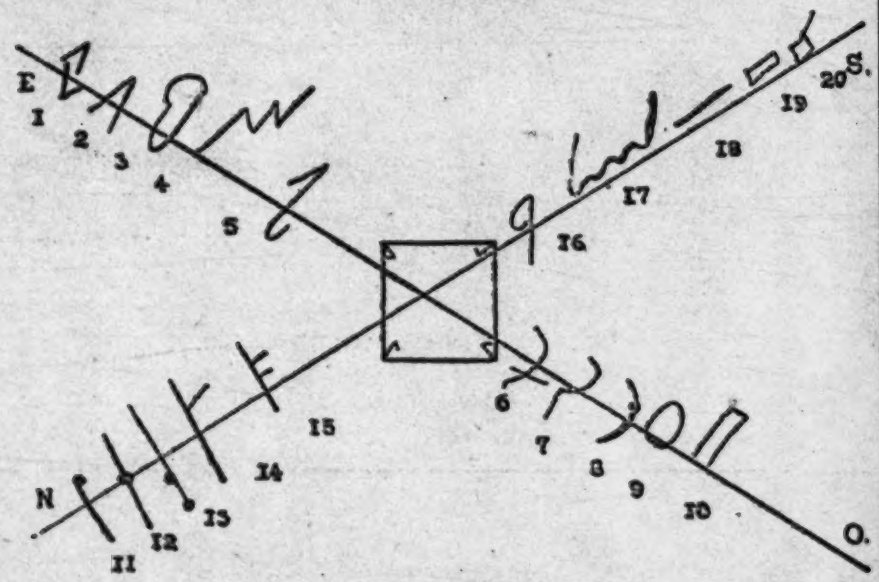


FIG. 12. — Dessin exécuté au sol par le chef du Komo pour marquer par leurs signes la place des assistants pendant les cérémonies. Ce tracé, observé au village de Dougoutiguibougou, est complet. Quand les branches en *x* manquent, le carré central est toujours représenté. (Dessin d'un informateur.)

Sur la branche septentrionale sont placés les signes qui concernent les jeunes initiés :

11° *timidɛ*, « circoncis ». Il s'agit des circoncis de l'avant-dernière promotion. Le signe est celui de la personne achevée (1).

12° *timidɛ kle*, « circoncis de la dernière promotion ». Le dessin montre la personne incomplète.

13° *lyi dɛ*, « fils du travail ». Il s'agit des fils des *kworɛ duga* (2). Le signe, tracé à l'inverse de celui de la personne, exprime les

(1) Cf. G. DIETERLEN. *Les signes des Kɛlɛ du Mandé*, l'Homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie, de linguistique (sous presse).
(2) Cf. p. 169.

désordres nécessaires et les plaisanteries apportés dans les cérémonies du Kworè et du Komo par ces dignitaires.

14° *soni dé*, « fils du sacrifice ». Tracé sur l'emplacement du fils du sacrificateur, le signe comporte un trait latéral représentant le couteau, car le fils peut être appelé à remplacer son père dans son office au cours des cérémonies.

15° *yeleka tigela*, « rieur qui coupe ». Il s'agit de l'individu chargé de proclamer la position bonne ou mauvaise des victimes sacrifiées.

Sur la branche méridionale sont placés les signes désignant les forgerons; ils se rapportent à l'institution de la circoncision et au fonctionnement du Komo dont ces artisans sont les dignitaires.

16° *boñema*, « personne honorée ». Place des forgerons âgés.

17° *wara da dyuru*, « corde de la bouche du griffu ». Il s'agit de la cordelette de la flûte, dite « voix » du Komo.

18° *wara da*, « bouche du griffu ». Flûte du Komo.

19° *pembele*. Le signe désigne à la fois le *pembele* de la société et la planchette de même nom utilisée pour la circoncision.

20° *gossilande*. Le signe désigne la massue primitive et la petite masse utilisée pour la circoncision.

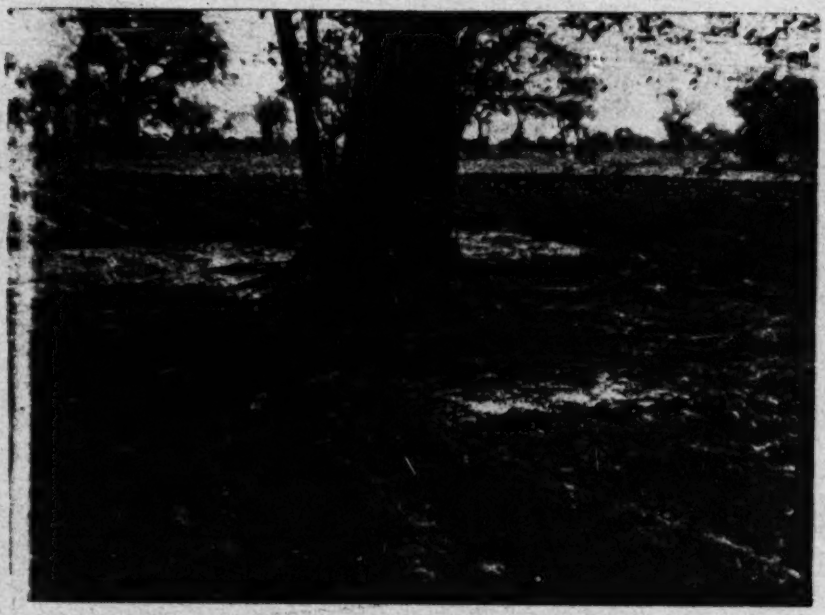
L'ensemble de ces figures, résumé de l'univers dans son agencement et son mouvement, forme la scène sur laquelle prennent place les acteurs de la cérémonie. Ceux-ci sont en quelque sorte la représentation vivante de ces figures et les mouvements qui modifient l'ordre de présentation demandent d'être exécutés avec des précautions particulières. En effet, tout changement apporté à la disposition des acteurs de la scène est senti comme se répercutant dans l'organisation universelle. C'est pourquoi les déplacements de chacun d'eux donnent lieu à des rites d'excuse et de purification concernant le signe qui lui correspond (1).

F. — *Cérémonies du Komo :*

Les cérémonies auxquelles participe le masque ont lieu plusieurs fois par an, après décision des sociétaires. Elles ont pour but de discuter des intérêts de la société et de prendre en commun des décisions pour assurer la prospérité de ses membres, de favoriser les récoltes, de commémorer l'organisation du Komo.

Trois cérémonies principales sont célébrées, l'une dite « anni-

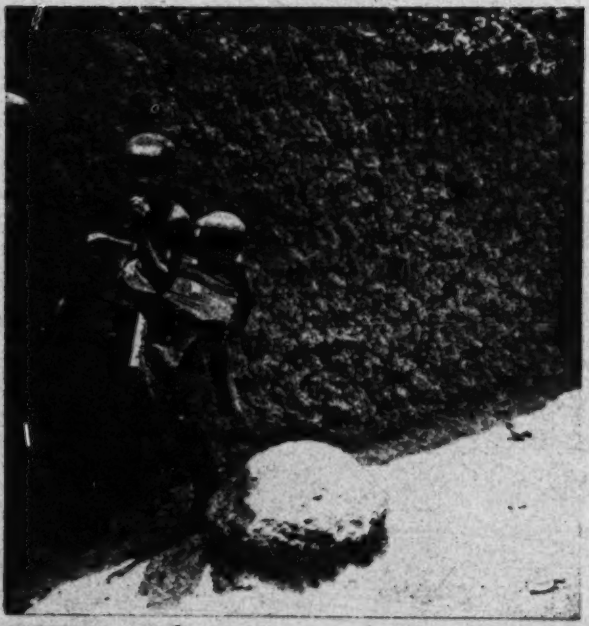
(1) Cf. p. 160.



a) Arbre du Ndomo, au centre d'un carré inculte (Soroba).

PLANCHE V

b) Autel de pierre (Banankoroni).



[Facing p. 160]

1: Dieterlen FA8 Bambara

versaire du Komo » *(komo sanyelema)*, à la fin de la saison sèche; la seconde après la récolte, pour l'offrande des prémices, le masque ne sortant jamais dans les champs au moment des cultures; la troisième en saison froide au moment de la circoncision. Elles comportent des sacrifices offerts au cimetière en l'honneur des défunts et des rites divinatoires. Des cérémonies occasionnelles peuvent également avoir lieu entre temps, sur décision des sociétaires; le masque sort pour des purifications. Les sociétés voisines sont généralement conviées à assister aux réunions et aux beuveries qui suivent (1).

La cérémonie débute par un conseil auquel assistent tous les sociétaires, et qui se tient dans un enclos, *kara so*. Le matin de bonne heure, le chef du Komo, assisté de deux hommes de sa promotion, trace au sol les figures qui marquent l'emplacement des assistants et du matériel (2).

Quand les sociétaires arrivent ils se placent immédiatement, sans risque de désordre, près du signe affecté au groupe auquel ils appartiennent. Chacun, en passant, salue le sacrificateur. Les habitants des villages voisins sont accueillis un peu à l'écart par un sociétaire : ils déclarent leur appartenance à tel groupe ou dessinent à terre leur signe sans mot dire. Le chef acclame leur arrivée en disant : « Les étrangers sont venus, les étrangers fils du Komo sont venus, leur place est dans leur main, tolérance leur soit accordée (3). » Le conseil est alors ouvert.

Le chef s'assied dans le carré central, face à l'ouest, pose à sa droite les *boli*, écoute les propositions des sociétaires qui tous également font face à ce point cardinal. S'il se lève, toute conversation cesse; elle ne reprend que lorsqu'il s'est assis. Si un sociétaire veut se déplacer pendant le conseil, il doit en demander l'autorisation au chef du Komo qui vient poser sa main près du signe, à titre d'excuse. Quand le sociétaire revient, le chef de son groupe prend un peu d'eau qu'il verse sur le tracé en guise de purification (4).

Quand toutes les questions intéressant la société ou le village ont été examinées, discutées et que les décisions sont prises, tous se lèvent; le tracé au sol est effacé avec de l'eau.

Les rites auxquels participe le masque se poursuivent géné-

(1) Les chefs de Komo importants sont ainsi consultés par des étrangers au village, qui font parfois des déplacements considérables.
(2) Cf. fig. 12.
(3) *dnow nana, komo dɛ̀ dnow nanu, u siki yoro bɛ u bolo, yafa ka kɛ u ma.*
(4) L'absence momentanée d'un sociétaire est dite : *wuli ka bo komo ko la* « se lever et sortir de l'affaire du Komo » et le retour *do dge ba la komo fine saba la* « entrer dans la grande union du génie du Komo ».

a) Hutte du Komo (Konodimini).

PLANCHE VI

b) Trous aux ordures (Banankoroni).

[Facing p. 161]

ralement durant la nuit qui suit dans un bosquet dit *komo lu*, « touffu du Komo », situé en brousse aux alentours du village.

Dès qu'ils entendent siffler le masque, les sociétaires s'approchent par promotions, les plus anciennes d'abord. En principe ne se présentent que les ressortissants du Komo en fonction et leurs invités. Cependant tout étranger initié désireux d'assister aux danses fait connaître sa qualité au moyen des signes suivants :

1° En criant hé ou ho, il présente au masque sa main droite dont les doigts sont repliés, sauf l'index et l'auriculaire qui pointent tous deux dans sa direction. L'index, dans ce cas, figure l'homme circoncis, membre d'une société du Komo, en somme le demandeur. L'auriculaire, plus petit, exprime que cet homme est soumis au Komo, qu'il est et restera toujours son inférieur.

2° Il met dans sa bouche un brin de paille; la paille de couleur claire signifie que son cœur est pur, qu'il n'a aucune intention mauvaise. La bouche, fermée sur la paille, manifeste que l'homme « connaissant la parole du Komo » n'a nul besoin d'en parler.

3° Il dit, en arrivant : *ani bara* (litt. : je suis avec le *bara*). Le masque, en entendant ces mots, s'accroupit puis se redresse brusquement devant le nouveau venu pour l'effrayer. Ce dernier dit alors : « Je suis un nouvel enfant de la société (1). » Lorsqu'il est agréé, le masque retourne danser et la cérémonie continue.

Les rythmes du Komo portent le nom général de *komo bara* ou *komo foli dunu* (litt. : rythme des tambours du Komo) (2). Ils sont nombreux, adaptés aux rites qu'ils accompagnent et dotés chacun d'un nom particulier. Les Bambara les classent en trois catégories : les rythmes rapides, violents, durs, exécutés contre les non-initiés; les rythmes doux pour la circoncision; mélancoliques pour les funérailles.

Lors des danses de masque, lorsque les tambourinaires ont attaqué le rythme du Komo, ils ne doivent ni ralentir, ni cesser de jouer, sans quoi le masque se précipite et menace l'exécutant de son crochet gauche. Le musicien, dans ce cas, change de rythme, aux fins de le calmer, et chante :

« Vous, vieillards, vous êtes avec le *bara;* écoutez, ce *bara* n'est pas vide (3). »

(1) *... ne ye timidɛ̄ kura ye.*

(2) Le mot *bara* est réservé aux rythmes des danses masquées du Komo. Les rythmes des danses profanes des vieillards sont dits *mabere fɔ*, ceux des jeunes gens, *bɔ̄dyala*, ceux des jeunes filles, *kofili*.

(3) *aw ni bara makorabaw; klo madyo, nin bara le bara lākulo ye.*

Le masque participe à la cérémonie non seulement en dansant mais en poussant des cris dont la hauteur et l'intensité varient selon l'action qu'il prépare ou exécute.

Un cri guttural très sourd *(buă, buâ, buâ)* appelé *komo suruku* (litt. : hyène du Komo) est poussé pour effrayer les assistants.

Un cri aigu et court *(pyɛ, pyɛ, pyɛ)* appelé *kono fari kasi* (litt. : cri d'oiseau méchant) est poussé fréquemment pour animer la danse, amuser les spectateurs.

Un cri long et plus doux (ô-ô, ô, ô, les trois derniers ô étant très rapprochés) dit *morokorobaw kasi* (litt. : cri des ancêtres) salue le chef et sa promotion.

Pendant que le masque danse, le griot du Komo l'encourage en récitant ses devises qui exaltent sa puissance, son autorité, son pouvoir justicier :

« Toi, Komo, toi griot du Komo, toi sonneur de cloche, vous venez de qui? vous venez de Makanta Djigui. Toi, Komo méchant, tu viens de qui? Tu viens de Soma Moriba. Celui-ci l'a donné à qui? Il l'a donné aux fils des forgerons. Qui sont les propriétaires du Komo? Makanta Djigui, Soma Moriba, les fils des forgerons. Ceux-ci n'ont pas connu la honte, vous ne devez pas avoir honte. Ceux-ci n'ont pas reçu d'outrages, vous ne devez pas être humiliés.

Toi, petit Komo vivant, ennemi des non-sociétaires, ami des sociétaires, prends le cœur de ton ennemi, prends son foie. Je suis derrière toi et non devant toi. Eh! Komo; toi, tueur de morts gras, suaire des vivants, agis sur celui qui te provoque comme sur celui qui ne te provoque pas (1). »

Lorsque les tambours battent et que les danses sont animées, lorsque le masque crie, on dit que « le *bara* du *komo* est chaud » *(komo bara wusule do)*. La cérémonie bat son plein.

Divers incidents peuvent se produire au cours des danses masquées qui donnent lieu à des interprétations et à des interventions des sociétaires.

Lorsqu'une des flèches fichées sur le masque tremble, elle indique la présence d'un sorcier dans l'assemblée. Les vieillards retirent la flèche et ordonnent immédiatement l'arrêt de la

(1) *e komo, e dyeli, e ndara kolo fo, e bwora dyeni ma, e bwora makanta jigi la, e komo fare ma e bwora dyeni ma, e bwora soma moriba, o ya di dyeni ma, oy a di numu dew ma dyenuye komo tigiw ye, makanta jigi, soma moriba, numu dew; oluw ma malo, aw kana malo, oluw ma lebu, aw kana lebu.*

e komo ni nyenama biribalyuw dyugu, birilew nyima, i dyugu son la i la ka bye la mbi ko nti nye.

e komo, i su klo la faba, nyenemaw kasange, minya kila a ko la, mi ma kila a ko la.

cérémonie. Les tambours s'étant tus, ils demandent au coupable de se présenter, ce qu'il fait immédiatement. On lui dit : « La flèche t'attaque (1). » Il offre alors en sacrifice un bélier et de la bière, tandis que le fer est remis en place et que les danses reprennent. Une flèche qui tombe au cours de la danse est le signe de la présence d'un sorcier dans le village.

Si une partie du costume se détache, elle est ramassée par trois sociétaires et conservée pour être brûlée avec les balayures (2).

Si l'un des assistants, au cours de l'année écoulée, a enfreint l'interdit et dévoilé les secrets du Komo, le masque siffle, demande aux tambours de cesser leur jeu, et dit : « Voici une sauterelle pour moi. » Ces termes expriment le mépris dans lequel il tient le coupable. Puis il ajoute : « Il y a ici une odeur de cadavre (3). »

L'homme baisse la tête, tous s'écartent de lui. Le masque le blesse de son crochet droit. Il est banni du cercle des danseurs et il arrive qu'il meure quelques jours après. Ses funérailles ne sont point célébrées. Le cadavre est attaché par les pieds et sorti de sa demeure par une ouverture pratiquée dans le mur afin d'éviter que son *nyama* néfaste ne revienne dans la famille. Le corps, battu de verges pour que l'âme quitte à jamais le village, est jeté à la fosse commune ou placé dans la fente d'un arbre obstruée ensuite par des buissons d'épines. Dans ce cas il est souvent dévoré par les hyènes. Les vêtements qui lui ont appartenu sont suspendus au crochet placé sur le mur extérieur du sanctuaire. Nul n'a le droit de pleurer sa mort, nul ne parle plus jamais de lui : ce serait offenser le Komo.

Il arrive aussi qu'une sortie du Komo ait lieu sans qu'on ait prévenu le village. Dans ce cas, si une jeune fille s'approche imprudemment du lieu de la danse, le masque peut la tuer d'un coup de son crochet droit sur la tête. Un peu de son sang est mis alors en offrande sur le *ny*[illegible] ses bijoux jetés au fleuve où son âme se rend pour remplac[illegible] .a vierge qui, autrefois, était offerte annuellement à Faro.

G. — *Effets des ruptures d'interdit :*

La rupture des interdits attachés aux autels ou au masque réagit sur chacune des parties affectées comme sur l'ensemble et entraîne une diminution de la force du Komo qui est abandonné par Faro et les ancêtres. Une purification peut être pratiquée

(1) *komo bye bila.*
(2) Cf. p. 201.
(3) *tu kasa be.*

dans certains cas; la faute est alors réparée et les forces spirituelles réintègrent les autels.

Si une femme ou un non-initié aperçoit le *nya*, le *komo tigi* et sa promotion descendent au bord du fleuve et, au son des tambours présentent au génie les excuses du coupable :

« Je ne suis pas venu pour quelqu'un d'autre, je suis venu pour moi-même, je suis venu pour rétablir la race de nos pères (1). »

La victime offerte par le responsable est ensuite égorgée, son corps jeté à l'eau et les sociétaires prennent de la terre noire pour en enduire à nouveau le *nya* régénéré.

Si le chef n'observe pas la chasteté qui lui est imposée avant tout sacrifice, il doit prévenir les vieillards de sa promotion et purifier les autels en immolant deux coqs ou une chèvre.

Il semble qu'on ne puisse sans danger rompre l'interdit du *nimara boli* et que dans ce cas la faute soit presque irréparable. Le Komo est atteint, non pas seulement dans une de ses parties, mais dans son ensemble, et une remise en ordre générale s'impose pour la société. Le chef et les vieillards emportent les autels principaux dans leur lieu d'origine, c'est-à-dire dans le village où ils ont été consacrés par contact avec ceux du Komo local (2). Le propriétaire de ce dernier garde les objets souillés pendant sept jours. Ce délai écoulé, les demandeurs reviennent, apportant des victimes qui sont égorgées sur les autels mis en contact avec ceux d'où ils émanaient (3). La viande est consommée par le chef consulté, et par lui seul. Les demandeurs doivent ensuite s'en retourner chez eux avec leur sac et sans mot dire à quiconque durant le trajet.

Cette cérémonie, qui est une seconde consécration, ne peut, en aucun cas, être renouvelée. Si après une première faute et une première remise en ordre, l'interdit est à nouveau rompu, le Komo est considéré comme entièrement détruit, le village est parfois abandonné par les habitants qui ont « perdu leur âme » et craignent le courroux de Faro; ils se dispersent, malheureux et impuissants. Certaines conversions à l'Islam ou au christianisme n'auraient pas eu d'autre cause.

H. — *Rôle du Komo :*

« Le Komo est une société qui englobe la plus haute puissance divine, les hommes, les animaux, les plantes, jusqu'à la

(1) *ne mana ma nyini; ne mana nyere nyini, ne ma na m fa ɔia tuku ko la.*
(2) Cf. p. 144.
(3) Le *nimara boli est* « frotté » sur le *nimara boli* du *tro ba*, le *nyɔ̃ boli* sur le *nyɔ̃ boli* du même, etc.

1: Dieterlen FA8 Bambara

fin du monde; il est le gardien des âmes. Quand il n'y aura plus de vie sur la terre, ni hommes, ni animaux, ni plantes, le Komo réveillera les âmes des êtres morts dont il a la charge pour l'éternité ».

Dépositaire des forces spirituelles de ses membres, le Komo intervient dans la plupart de leurs activités et participe à la vie. La naissance, la circoncision, le mariage, les funérailles, le culte des ancêtres sont marqués par son intervention directe ou indirecte. Il joue un rôle remarquable dans la vie agricole (pluie, rites agraires, ordures ménagères et communes), comme dans le fonctionnement des techniques artisanales. Les décisions collectives (guerre, conflit politique), les questions économiques sont soumises à sa décision. En effet, les biens des sociétaires (semences, cauris) sont conservés dans des greniers dont le chef est responsable et sur lesquels il consent des prêts à intérêts aux membres nécessiteux. Le chef du Komo, qui est devin, est consulté directement par les demandeurs. Assisté des vieillards de sa promotion, il est également chargé de rendre la justice (1). C'est ainsi que le nom d'un sociétaire indigne est prononcé au-dessus du *pembele* que l'on retire aussitôt : cet acte prive le coupable de la protection de Pemba et le voue à la misère et à la honte.

D'autre part, le fonctionnement même de la société développe la vie sociale. Les initiés des villages voisins sont conviés aux sorties de masques et nombre de mariages sont décidés pendant les beuveries qui suivent les cérémonies. Celles-ci favorisent aussi les échanges culturels. C'est au cours des conversations tenues publiquement que progresse l'enseignement car les rites sont commentés, expliqués, les mythes et leur fondement métaphysique exposés en détails. Les informateurs les mieux renseignés parlent tous des nuits passées à écouter les vieillards compétents autour des jarres de bière de mil.

Le Komo est le dépositaire des croyances traditionnelles, des règles de solidarité entre les sociétaires. Il diffuse un véritable enseignement civique et moral, droits et devoirs des membres, interdits et sanctions qui frappent les contrevenants. Son rôle juridique en fait un facteur de discipline : il est un soutien puissant de l'organisation sociale des Bambara.

(1) Le rôle juridique a été notamment relevé par L. Tauxier dans *La Religion bambara*, p. 300.

Le Kworę.

La société du Kworè, *kworę dye* (litt. : réunion du Kworè), groupe des individus autour d'autels *(kworę boli)* sur lesquels elle exécute des rites concernant les ciels, l'espace, les points cardinaux, les manifestations atmosphériques de Faro, notamment la pluie. Kworè signifie littéralement « mare tarie ».

Les rites s'adressent aux génies du Kworè qui dépendent de Faro, et vivent dans le *kaba fin* (3e ciel). Ils sont chargés de veiller sur les pluies envoyées du *wolofla kaba* (7e ciel) qui traversent les autres cieux et « l'espace vide » avant d'atteindre la terre. Les génies luttent dans les cieux et l'espace contre les *mahalakillen* du *koblenkaba* (5e ciel) qui tentent d'arrêter l'eau. Les éclairs, le tonnerre, la foudre sont les effets de ces combats.

Les cérémonies principales ont lieu autour d'un arbre, dit *kworę jigi*, situé à l'est du village, siège habituel des génies lorsqu'ils descendent pour recevoir les offrandes des hommes. Les autels sont placés dans une hutte élevée en brousse; d'autres exemplaires sont conservés dans la demeure du chef. Une grosse pierre, *kworę jara*, située à proximité du village et fixée en terre au-dessus d'objets symboliques, reçoit également des offrandes. La société du Kworè est propriétaire d'un champ, cultivé en commun, dans lequel on sème exclusivement du petit mil, *sañō* et dont la récolte est réservée aux besoins du culte.

Un chef, le *kworę tigi* est chargé de la garde des autels et de l'exécution des rites.

A. — *Les autels :*

Les autels du *kworę* sont déposés dans un sanctuaire dit *buku sāmpere ni* (litt. : petite hutte du tonnerre) situé à une certaine distance du village à cause des dangers de la foudre. La porte est basse et très étroite pour que les forces qu'il détient ne s'échappent point.

Ils se composent des objets suivants :

1° Un grand sac de peau de bouc, *kworę boli sāmpere*, ouvert à son extrémité supérieure et suspendu par une peau de boa *(miñā)* qui symbolise la foudre. Ce sac, qui compte trois compartiments, contient du cuivre, de l'eau du Niger, de l'eau de pluie et les « pierres de tonnerre » de la société. Les « pierres de tonnerre », *sāmpereni* ou *sāmpere dyele*, jouent un rôle essentiel

dans le culte de la pluie chez les Bambara comme chez les autres noirs du Soudan. Elles sont censées tomber du ciel avec la foudre (1).

2° Un autre sac en peau de bouc, *ñõ boli* (*boli* du mil), suspendu au toit par une peau de serpent. Cet autel dépend du *ñõ boli* du Komo, qui préside à la germination. Il contient du petit mil provenant de champs du Kworè et une partie de celui du *ño boli* du Komo.

3° Un sac contenant l'eau des dernières pluies, dit *ngule sãndyi*.

4° Un sac en vessie de bœuf, *jelemine boli*, permettant de voir de l'extérieur le niveau de l'eau. Après chaque pluie le niveau est vérifié par le chef et l'eau versée dans le *ngule sãndyi* où elle est conservée l'année durant.

5° Un sac contient les pierres de tonnerre destinées à être vendues :

a) Pour être suspendues aux toits contre la foudre.

b) Pour attirer la foudre; dans ce cas, la pierre est déposée en brousse dans un abri.

c) Pour confectionner un nouveau *kworɛ boli*.

Ce sac est l'objet de libations d'eau de pluie puisée au *ngule sãndyi* et dans laquelle on a mis une pierre de tonnerre réduite en poudre.

6° Une hache dite *sãmpere dyele koro* (litt. : vieille hache du tonnerre) de forme ancienne, qui est faite d'une pierre taillée fichée dans un manche de bois. Considérée comme la « mère des pierres de tonnerre », elle n'est extraite de l'autel qu'en dernier lieu, lorsque les rites exécutés pour la pluie ont échoué.

Dans le mur sont encastrés des morceaux de miroir apportés par les membres de la société et dont les reflets sont censés avoir également une action sur la pluie.

B. — Dans la demeure du chef sont déposées des répliques de la hache et des autels. Elles sont transportées selon les besoins au bord du Niger, dans les champs ou sur la place publique au cours des cérémonies. Les originaux restent au contraire à l'abri des regards et des risques d'impureté. De plus, le chef possède un autel spécial, le *kworɛ ni*, « âme du *kworɛ* », récep-

(1) On les ramasse au point de chute et elles font l'objet d'un commerce important.

Au moment de la fondation d'une société du Kworè, le chef, accompagné le plus souvent du *komotigi*, se rend dans les agglomérations où est tombée la foudre pour acheter des pierres et les choisir en connaissance de cause; chaque sociétaire contribue à l'achat d'une pierre.

1: Dieterlen FA8 Bambara

tacle des principes spirituels des sociétaires n'appartenant pas à la société du Komo. Le *kworę ni* est placé sur la poitrine de l'agonisant et recueille son âme au moment de la mort comme le fait le *nimara boli* du Komo (1). On l'imbibe régulièrement d'eau de pluie.

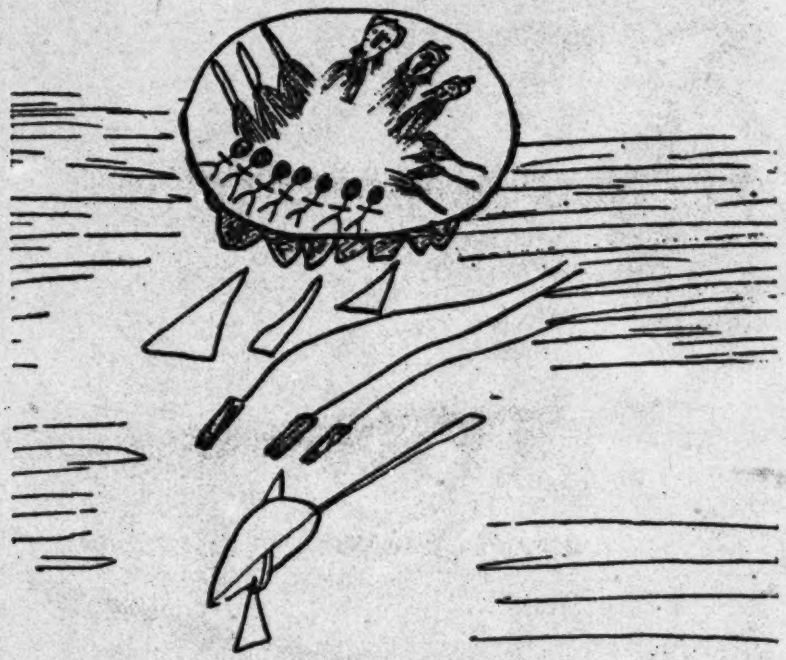


FIG. 13. — Pierre d'autel du Kworè de Banankoroni sous laquelle sont enterrés trois haches néolithiques, trois fouets, la hache de fer rituelle, *kongobwona*. Le dessin exécuté au cours de la cérémonie annuelle représente les trois premiers des huit ancêtres ayant reçu la parole, les sociétaires et les fouets du Kworè; le point noir est « la matrice de Faro ». (Dessin d'un informateur.)

C. — La pierre du *kworę*, dont la partie inférieure est grossièrement taillée en sept dents dites *kworę fara ni*, est plantée en terre après qu'aient été enterrés dans l'emplacement les objets suivants (cf. fig. 13).

1° Trois pierres de tonnerre dites : *fara ba*, « grande pierre »

(1) Cf. p. 146.

fara bye, « pointe de pierre »; *fara joli*, « sang de pierre »; elles rappellent que la force de Faro, la pluie, est présente sous l'autel. En les plaçant on dit sept fois de suite : « Aidez-nous (1)! »

2° Trois fouets, nombre mâle, témoins du courage des hommes qui supportent la douleur des coups sans se plaindre. En les enterrant on dit : « Que nous soyons courageux (2). »

3° Une hache *kongobwona* (cf. p. 118) qui rappelle la victoire des ancêtres sur la famine; elle annonce les récoltes et les richesses futures.

Sur la pierre, des dessins sont exécutés au cours de la cérémonie annuelle : au centre, un point noir dit *faro dèzo*, « matrice de Faro », représente le génie. Il est encadré de deux séries de trois fouets « pour le défendre », ainsi que des trois premiers des huit ancêtres (dont Koumabana) et de sept personnages représentant les sociétaires.

L'interdit du Kworè est la femme. Seuls les mâles peuvent approcher le sanctuaire et les autels. Tout circoncis désireux de participer aux cérémonies doit se faire initier. Les postulants, réunis par le chef autour de l'arbre du Kworè, au pied duquel est allumé un feu, sont armés d'une baguette en bois de *ñuāna*. Ils supportent sans se plaindre les brûlures qui leur sont infligées avec une torche et se fouettent eux-mêmes vigoureusement. Le chef leur apprend ensuite le rôle des génies du Kworè, les rites dont ils sont l'objet et la valeur symbolique des objets du culte.

Parmi les sociétaires, certains sont désignés pour remplir, au cours des cérémonies, le rôle de *kworę duga :* masqués et brandissant des branchages frais dans chaque main, ils enfourchent un cheval de bois, le *kworęduga so* (3). Ainsi équipés, ils représentent les génies du *kwore* montés sur leurs chevaux ailés pour l'assaut du ciel. L'un d'eux revêt un masque, le *kworę ku* pour figurer l'ancêtre du groupe (4).

Des liens étroits unissent le Komo et le Kworè. Leurs cultes se complètent et il est possible à un individu suffisamment fortuné pour faire face aux dépenses nécessaires d'appartenir aux deux sociétés. En effet, l'un des rôles du Komo est de veiller

(1) *a ka demme.*
(2) *a ka farina.*
(3) Les *kworę duga* (litté. : vautour du Kworè) dits aussi *togoro koya*, « bouffons » sont, comme l'indique leur nom, des bouffons qui ont le droit de plaisanter les choses les plus sacrées : leur situation sociale est comparable à celle des griots. Autrefois ils furent les premiers sacrificateurs des *boli*.
(4) Les matériaux, chevaux de bois et masques, sont noircis au feu et imbibés d'huile de karité.

à la bonne marche des cultures : ses autels veillent sur l'âme et la force vitale des graines cultivables. Mais la récolte dépend de la pluie et relève donc des autels du Kworè. L'action complémentaire des deux institutions est bien sentie par les usagers qui déclarent « unis dans l'action les *ño boli* du Komo et du Kworè ».

Certains auteurs ont posé la question de l'antériorité du Kworè par rapport au Komo en se fondant sur l'aspect « priapique » des cérémonies exécutées par les premiers (1). Les buts véritables de l'institution ayant échappé presque complètement à ces observateurs, il ne leur a pas été possible de pénétrer le sens des rites. C'est au pied de l'arbre du Kworè que les hommes invoquent les ciels où règne Faro : ils prient le *koblenkaba* en cas de guerre, le *sunānkaba* pour les épidémies, etc. La cérémonie annuelle est une représentation de l'action des invisibles pour obtenir les pluies nécessaires aux hommes : les brûlures, les coups que s'infligent les sociétaires ainsi que les chevauchées des *kworeduga* symbolisent les combats célestes des génies dans les éléments déchaînés.

Le Ceble ou Ndomo.

Comme leurs aînés circoncis et adultes, tous les non-circoncis et les non-excisées d'une agglomération forment une société, *čeble* (litt. : homme rouge) ou *ndomo* (litt. : rassemblement) dont les membres sont dits *ndomo dew*, fils du *ndomo* ou encore *ndomo ngow*. La société du *ndomo* est plus ancienne que celle du Komo (2). Elle réunissait autrefois un très grand nombre d'adolescents, car la circoncision était effectuée beaucoup plus tard. Actuellement les enfants étant opérés très jeunes, son importance a diminué, mais comme elle détient la force des incirconcis elle joue encore un grand rôle qui s'exprime par son nom même : le rouge est un symbole de puissance et d'énergie; il est aussi le signe du sacrifice.

Le *ndomo* est dirigé par un chef assisté d'un sacrificateur, *murukalatigi* (litt. : maître du manche du couteau) et d'un ordonnateur des cérémonies le *dyolokotigi* (litt. : maître de la chaîne).

C'est au cours d'un travail agricole exécuté en commun qu'est

(1) Cf. L. Tauxier. *La Religion bambara*, p. 311.
(2) On dit : *ndomo ka kore komo ye* : le *ndomo* est plus vieux que le *komo*. Certains aspects du *ndomo* ont été décrits par Ch. Monteil, *Monographie de Djenné*, p. 15 et L. Tauxier, *La Religion bambara*, p. 380 et ss.

nommé chef le sociétaire le plus énergique, qui a le mieux et le plus vite rempli sa tâche et qui a de plus, fait toucher terre trois fois de suite aux adversaires qui se sont présentés. Le chef, responsable des autels du *ndomo*, assure l'instruction des initiés, règle leurs compétitions, désigne le porteur du masque et celui qui est chargé de l'entretien des objets rituels. Enfin, il officie pendant les cérémonies collectives. Le *murukal-tigi* égorge les victimes; il taille et confectionne les masques et les objets rituels. Le *dyelekeligi* dirige les cérémonies et décide de l'avancement des membres.

La hiérarchie comporte cinq grades correspondant aux cinq autels fondamentaux. Chacun d'eux est franchi annuellement, après instruction et initiation particulières. Cinq années sont donc nécessaires pour accéder à l'échelon le plus élevé. Chaque promotion se paie par la fourniture individuelle de deux coqs qui sont égorgés sur les autels, à la fin de la cérémonie annuelle qui a lieu en brousse, sous un arbre dit *kalabana* et à la suite d'un travail exécuté en commun. Après un repas, une lutte, dite *bori*, organisée sous la direction des chefs, oppose les jeunes garçons et leur donne l'occasion de montrer leur courage et leur esprit d'initiative.

L'activité des sociétaires consiste en travaux collectifs au moment des cultures. Le mil et les dons en nature recueillis en paiement pour la louée constituent les biens communs.

A. — *Le matériel :*

La société est propriétaire d'objets rituels, d'un masque et de fouets qui sont habituellement déposés dans une hutte, *ndomo buku* à quelque distance du village.

Les objets, au nombre de cinq, sont des instruments de musique rudimentaires. Le *wara*, griffu ou *diara*, lion, est un bull-roarer de bois d'une longueur d'environ trente-cinq centimètres, qui est manipulé au moyen d'une cordelette d'un mètre de long. L'objet est parfois en fer et de moindres dimensions. Le *tori*, crapaud, est une petite boîte dont on tire, en la grattant, un son nasillard. Le *kono*, oiseau, se compose de deux morceaux de calebasse qu'enserrent des toiles d'araignées. Le *wulu*, chien, est une petite gourde-calebasse d'environ dix centimètres de diamètre, percée de quatre trous. Une ficelle passée à son col permet de la faire tourner comme un rhombe. Le *finebe* (litt. : génie rouge) est une corne de buffle percée de trois trous

]: Dieterlen FA8 Bambara

obstrués par des toiles d'araignée, dans lesquels on souffle et qui produit un fort bruit de mirliton. Une société possède en général plusieurs exemplaires de chacun de ces instruments.

Le masque, qui est l'objet le plus anciennement attesté, est fait d'un bois sculpté représentant une face humaine surmontée de plusieurs cornes verticales assez longues (1). L'ensemble est entièrement décoré de cauris et de grains rouges de *kise* (2) lesquels représentent le sang des offrandes. Le front noir et toujours enduit de beurre de karité est haut, ce qui confère à la face un pouvoir bénéfique. L'ensemble est régulièrement frotté de poudre de charbon de bois pilé et de suc de noix de kola.

Les fouets du masque *(ndomo busa)* sont faits de branches de *ñuana* réputées pour leur souplesse. Ils sont confectionnés lors de la cérémonie annuelle et renouvelés seulement l'année suivante. Au moment de leur fabrication, ils sont mis à rouir dans l'eau que les sociétaires boivent « pour ne pas avoir à souffrir des coups qu'ils recevront ».

Chaque membre possède également un fouet long fait des branches d'un arbuste, le *ngere ni* (3) surnommé « arbre de Faro » car il pousse dans l'eau, et qui contient une part de la force bénéfique du génie. Il est fait usage du fouet pour éprouver le courage des enfants. Celui qui pleure ou se plaint subira toute sa vie le préjudice de cette attitude : même après sa circoncision, on parlera de lui comme d'un lâche.

B. — *Initiation :*

Chaque grade est acquis au cours de la cérémonie annuelle qui a lieu après la récolte. Un vieillard préposé à ces sacrifices égorge, sur l'arbre du *ndomo* (pl. V. *a*) et les objets rituels déposés à ses pieds, les coqs des postulants, puis verse de la bouillie de mil en offrande. Pendant ce temps, les jeunes gens labourent le terrain sur lequel se passera la lutte, *bari* (4), qui va les opposer et leur donner l'occasion de montrer leur courage et leur esprit d'émulation.

Le chef désigne deux par deux les lutteurs qui sont surveillés

(1) Les masques ont le plus souvent huit cornes, mais cette règle n'est pas toujours respectée.
(2) *Linociera sudarica.*
(3) *Hibiscus pandoriformia.*
(4) Se faire tomber, joute.

par le *dyolokoligi*. Dans le combat, où toute utilisation des jambes et des pieds disqualifie le combattant, celui qui fait trois fois de suite tomber son adversaire est désigné pour être, la nuit qui suivra, initié à un grade supérieur. Après ce concours, ceux qui ont été vaincus doivent apporter deux coqs supplémentaires s'ils veulent aussi être initiés. Puis un repas en commun réunit les sociétaires et les postulants.

La nuit qui suit, on conduit les futurs initiés dans la brousse en un lieu dit *biri yoro* (litt. : endroit de l'initiation) où ils s'assoient au sol, la tête couverte d'une pièce d'étoffe.

Sur indication du *dyolokoligi*, un sociétaire fait vrombir ou chanter successivement les instruments rituels, puis les cache et les impétrants doivent les trouver. Comme ils n'y parviennent pas, une série de brimades leur sont infligées (1) avant de les leur montrer et de leur faire répéter à tour de rôle le serment solennel :

« Si tu as entendu le *dyara* des incirconcis, c'est cela. Tailler un bois, faire un trou, mettre un cordon dedans, le tourner, c'est cela (qui est) la parole du *ndomo dyara*. Si tu le dévoiles, qu'il te prenne le cœur, qu'il te prenne le foie, qu'il te tue (2). »

On leur fait passer la langue trois fois sur l'objet qu'on leur confie ensuite pour qu'ils en apprennent l'usage. Le même rite est exécuté pour chaque instrument, la prière étant répétée en modifiant seulement le nom.

Les jeunes gens sacrifient fréquemment sur les autels du *ndomo*. Le contenu habituel des sacrifices est le margouillat, *busa*, assimilé à un incirconcis (sa queue préfigurant le prépuce). Le *wanzo* de la victime, libéré par la mort, vient se joindre à celui que contiennent les autels et par conséquent à celui des sociétaires. L'animal est ensuite grillé et consommé.

C. — *Activité de la société :*

Au moment de la culture des champs, les sociétaires conviés à exécuter un travail emportent leurs objets rituels. Les jeunes filles qui fournissent l'eau et assistent à leurs travaux chantent pour encourager les meilleurs ou insulter les paresseux.

Leur tâche terminée, ils consomment sur place les mets

(1) Ces brimades sont parfois sévères; on se moque de l'ignorance et des craintes du postulant.

(2) *ni ye me bilakoroo ka ndomo dyara, nin do. ka djiri dese, ka we bo o la, ka dyara ndo o la, o bi fyaku, o de bi ndomo dyara ka fo, ni ya korobo, a ki sõ la, a ki bine la, a ki fa.*

préparés à leur intention. Quand ils s'en retournent ils font vrombir et résonner leurs instruments. Par ce moyen, la force *(wanzo)* qu'ils ont dépensée en cultivant est « reprise dans le vent » par le tournoiement du rhombe et rapportée au *ndomo*, c'est-à-dire récupérée par eux-mêmes. Car si leur *wanzo* a permis un effort efficace, il a pénétré dans le champ, diminuant d'autant la réserve du *ndomo*. D'autre part, cette force utile pour la culture est nuisible à la germination. La laisser dans la terre porterait préjudice aux récoltes. Et c'est pourquoi, par surcroît de précautions, la propriétaire brûle le lendemain dans sa parcelle un margouillat destiné à la débarrasser complètement de cet apport néfaste.

En saison sèche, les sorties de masque sont exécutées aux fins de solliciter des dons des habitants du village. Les sociétaires se rangent en cercle devant chaque porte tandis que le masque danse le *ndomo do*, danse du *ndomo*. Le chef désigne deux jeunes gens qui, placés au centre, reçoivent chacun trois coups de fouets de leurs camarades. Puis le plus jeune frappe ensuite le masque qui danse à nouveau, frappant à son tour, de son long fouet, ceux qui ne baissent pas correctement la tête en signe de respect.

Si le propriétaire sollicité fait la sourde oreille, tous chantent pour se moquer de lui et pour le contraindre à donner :

« C'est la coutume, nous n'avons pas faim; c'est la coutume du monde, nous n'avons pas faim (1). »

Lorsque toutes les maisons ont été visitées, les enfants s'alignent pour le retour et, sur l'ordre du chef, se dirigent vers un carrefour, siège des génies protecteurs du *ndomo*. Ils y abandonnent le masque et y brisent leurs fouets en disant : « Carrefour, je me confie à toi. »

Les dons reçus en nourriture ou en cauris sont partagés entre les porteurs du masque et les trois chefs. Le mil est conservé pour le jour de la cérémonie annuelle.

La nuit qui suit, le porteur du masque se rend au carrefour, et rapporte chez le chef les objets rituels qui y avaient été momentanément déposés.

D. — *Rôle de l'institution :*

Le *ndomo* est, selon l'expression bambara « la mère du *wanzo* des incirconcis (2) » car sa puissance, qui réside dans les objets

(1) *lada do, kongo tawna, dyĕ lada do kongo tawna.*
(2) *wanzo ba ye ĕeble.*

rituels, est constituée par le *wanzo* de tous les adolescents.

Le masque et les autels recèlent d'abord une part des *wanzo* des sociétaires qui les portent, les manipulent ou leur offrent des sacrifices. D'autre part, après la circoncision, lors du saut final des opérés au-dessus du feu rituel, le *wanzo* les quitte définitivement et vient se fixer dans le masque du *ndomo*. Ainsi captées et conservées, ces forces s'ajoutent à celles des incirconcis dans les masques qui deviennent les dépositaires de leur vie.

De plus, l'âme des incirconcis et des non-excisés décédés prématurément est fixée dans les autels au cours des rites funéraires célébrés par les sociétaires.

Le masque du *ndomo* est donc le réceptacle du *wanzo* des circoncis vivants et morts; quant aux autels, ils contiennent toutes les âmes des incirconcis décédés. Cet ensemble confère au *ndomo* la responsabilité de la vie des adolescents et lui donne une force telle que cette société de jeunes est, dans une certaine mesure, redoutée des adultes (1) qui l'ont quittée.

(1) Lorsqu'un adulte, et spécialement un sociétaire du Komo a troublé la tranquillité d'un membre du *ndomo* ou fait tort à la société, le *wanzo* peut le rendre impuissant. Dans ce cas, pour retrouver sa virilité, l'homme doit se procurer plusieurs dizaines de margouillats qu'on égorge en son nom sur le masque et les autres autels. Les animaux sont ensuite cuits, l'homme entièrement enduit du produit de la cuisson que l'on remet dans la calebasse et que l'on verse ensuite sur les autels; le *wanzo* délégué à l'homme par le *ndomo* retourne ainsi à ce dernier et l'homme est débarrassé de son mal.

Nul ne peut conserver sa qualité de membre du *ndomo* après sa circoncision. On dit d'un individu qui continuerait là son activité qu'il acquerrait un double *wanzo*.

CHAPITRE VII

LES RITES

Les rites des Bambara sont très complexes et font souvent intervenir plusieurs institutions. Les descriptions qui suivent n'ont pas un caractère général : les rites comportent des variantes très sensibles d'un village à l'autre, variantes dont les intéressés sont conscients, car il n'y a de règle absolue pour aucune institution ni aucune cérémonie.

Mais leurs diverses manifestations, qui épousent cette souplesse de pensée, témoignent cependant de l'unité des représentations cosmologiques et religieuses. Conviés à assister en spectateurs aux cérémonies des agglomérations voisines, un Bambara est le plus souvent renseigné sur tel ou tel aspect du rite qui ne lui est pas familier au cours des beuveries qui suivent. L'usage veut, en effet, que devant les jarres de bière soit commentée et expliquée la cérémonie qui a précédé. Mais l'unité des représentations est telle que, suivant la déclaration d'un informateur qualifié « quiconque connaît les principes et les mécanismes peut en déduire, sans explications, le sens et le symbole d'un rite non commenté ».

D'autre part, les rites sont symboliques jusque dans leurs moindres manifestations : temps et lieux, forme des objets rituels, aspect des victimes, répétition des formules ou prières, mimique des participants, port de certains vêtements laïques ou sacerdotaux, etc. Une très grande subtilité préside au choix des détails. C'est ainsi que durant les étapes de la création, les puissances surnaturelles ont établi, organisé, réorganisé l'univers (cieux, espaces, terres) suivant des itinéraires comprenant « les angles et côtés cardinaux ». Les rites dans lesquels interviennent les points cardinaux comportent une gesticulation qui, selon la puissance visée, suit l'ordre chronologique utilisé aux origines par elle. De même les divers cieux où règne Faro sont invoqués selon leur rôle et les buts poursuivis par les intéressés

[p. 176]

1: Dieterlen FA8 Bambara

qui leur adressent, en maintes circonstances de très longues prières.

Pour ne point alourdir l'exposé, un nombre très restreint de rites sont décrits ci-après. Parmi eux une place importante est réservée à ceux qui intéressent la personne (cf. ch. III) et qui se rapportent à la naissance, la circoncision et l'excision, les funérailles, le culte des ancêtres. Pour chacun d'eux les positions respectives des éléments composant l'individualité aux divers moments ont été signalées.

Les rites des ordures qui suivent intéressent la vie collective de la famille et du village : ils concernent les demeures, les carrefours, les places publiques. Ils ont un caractère très net de recueil et de redistribution des forces individuelles pour le bien de la communauté.

Les rites de pluie, également collectifs, et qui font intervenir le Komo et le Kworè présentent un typique exemple du symbolisme des Bambara.

Enfin les rites « de renouvellement de l'année » ont un caractère plus général encore : ils démontrent les liens étroits unissant au cosmos l'individu et la collectivité (1).

I. — Rites concernant la personne.

Naissance et imposition du nom.

Dès sa naissance, un nouveau-né est lavé avec de la bière de mil mêlée d'eau. La bière a une vertu purificatrice et le contact de l'eau qui symbolise « la victoire de Faro sur Mousso Koroni au sujet des noms de famille » est une préfiguration de l'imposition du nom.

Dès qu'il apprend la nouvelle, le patriarche vient secouer au-dessus de la tête de l'enfant, trois ou quatre fois suivant son sexe, le *pembele* familial pour lui transmettre le *nyama* et les qualités du mort dont il a hérité le *ni* et le *dya*. Puis il apporte l'autel *kere la boli ni* de la famille dans la demeure de l'accouchée et le place devant lui. Accroupi au sol, les doigts écartés au-dessus de l'objet, il prononce la prière suivante : « Toi, *boli*, fais de moi un chef, que ma famille soit prospère, un enfant est

(1) Les rites agraires ne sont pas abordés dans cet ouvrage car ils feront l'objet d'une description détaillée dans : S. de Ganay, *Techniques et rites de l'agriculture chez les Bambara* (à paraître).
La plupart des rites sont, par surcroît, doublés d'une série de jeux à caractère cosmogonique qui se rapportent à des étapes, à des états passés, présents ou futurs de la création. Cf. p. 31.

1: Dieterlen FA8 Bambara

né, son âme t'est confiée, je t'invoque, *boli*, nuit et jour (1). »

Prenant l'enfant sur ses genoux, il lui pose l'objet trois fois de suite sur la poitrine. Répétant la prière, il égorge ensuite un coq rouge sur le sac ouvert, trempe l'index droit dans le sang et selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, fait trois ou quatre croix sur le front du nouveau-né qui devient ainsi le « fils du *boli* », *boli dɛ*.

Un coquillage marin blanc, *krokrodya* (2) est placé devant le nouveau-né et doucement remué pour « condenser son *dya* à l'intérieur ». Puis on l'accroche au pied de l'enfant pendant trois ou quatre jours selon son sexe. Dans le même temps, la mère qui est chargée du *dya* de son enfant jusqu'au rite de l'imposition du nom, s'orne, pendant les huit jours qui suivent la naissance, d'un collier, *madya*, « *dya* de la personne », fait avec la racine odorante de l'arbre de même nom. Elle le portera jusqu'à ce que l'enfant fasse ses premiers pas, pour le protéger comme pour rappeler qu'elle a elle-même porté l'âme du nouveau-né.

Le nom est donné le huitième jour par le chef du Komo. Sous le *dubale*, arbre abritant les réunions du village, les vieillards s'assemblent autour des autels du Komo qu'on y a transportés (3); le père, s'il s'agit d'un premier fils, donne cent noix de kola, deux jarres de bière de mil, un bélier qui sera égorgé et de l'argent aux griots qui chanteront au cours de la cérémonie.

Une partie des cheveux du nouveau-né sont rasés et conservés dans un étui *(sebe)* qui, avant d'être porté, sera caché dans un récipient à huile pour les raisons suivantes : protéger l'intéressé contre les pratiques magiques; empêcher qu'un âne ne les mange ce qui le ferait mourir; lui permettre de demander pour lui-même santé et longue vie, à l'image de ses cheveux restés en bon état.

Ce qui reste des cheveux est porté au fleuve par une parente, où ils sont jetés en témoignage pour le Faro. Puis on attache autour du front du baptisé une bande de coton blanc dite *faro fini* (litt. : vêtement du Faro) sur laquelle on a « craché » du suc de noix de kola et qui marque sa soumission au génie.

L'aîné des vieillards examine alors avec attention le point de départ de la chevelure et le point de jonction des sourcils sur le front avant d'annoncer d'une voix forte les signes déterminants du caractère *(tere)*. Puis il saisit l'enfant et le balance

(1) *boli ligi i ka masaya kanu ɲɛ, de wolo la, a ni kalifa bɛ i la, ngo boli ɲu ani kle.*
(2) *Cardila vingens.*
(3) Si le village ne comporte pas de Komo, le nom peut être donné au-dessus du *cuafebia* paternel.

sept fois d'est en ouest, huit fois du sud au nord au-dessus de l'autel en lui donnant le prénom *(loko)* qu'il a hérité en même temps que les principes spirituels d'un mort (1). Les griots récitent la généalogie *(burudyu)* du père; le *senanku* vient plaisanter le nouveau-né et lui tirer doucement le nez et les oreilles.

Le même jour le forgeron trace sur le visage de l'enfant les *wolo ti*, sept scarifications frontales verticales et deux scarifications horizontales sous chaque œil. Les premières représentent l'homme complet (*ni* et *dya*). Les secondes, de chiffre deux, symbole de « l'inconnu dans la création » (cf. p. 8), rappellent que l'être humain a existé dans cet état; en conséquence il a conscience de cet inconnu et possibilité de l'appréhender. Ces scarifications agissent sur le *tere* de l'enfant et lui donnent à la fois force, courage, vertu, comme la force de pénétrer dans la connaissance de l'invisible (2).

Dans une famille de forgeron, le nom est donné près de la forge paternelle. En présence de tous les artisans du village, le *koligi* rase la tête du nouveau-né tandis qu'un vieillard prépare sept bâtonnets sur chacun desquels il prononce un nom d'ancêtre. Le *koligi*, dont les yeux sont bandés, tire de l'ensemble et successivement trois bâtonnets : le troisième détermine le nom qu'il proclame aussitôt. Aux chants des femmes, le père extrait de son autel la hache *kongobwona* ainsi que les autres objets rituels sur lesquels un mouton est égorgé tandis qu'une prière est récitée. La tête du nouveau-né est frottée d'abord avec la hache, puis avec les cheveux rasés imbibés du sang sacrificiel ; ce geste introduit l'enfant dans le groupe familial. Il reçoit ensuite les scarifications des forgerons.

Circoncision.

Alors qu'autrefois elle était obligatoirement opérée sur les jeunes gens (20 ans environ), la circoncision est pratiquée de bonne heure si les parents sont assez riches pour subvenir aux dépenses qu'elle entraîne.

(1) D'après une autre information le fils aîné reçoit le prénom de son aïeul paternel, le second fils, celui de son père, les fils suivant ceux des pères et aïeuls de la mère.

(2) Elles peuvent être refaites à la racine du nez d'un adulte désespéré de n'avoir pas d'enfant, ou sur la cuisse d'une femme qui désire être féconde. Ces scarifications, exécutées à la naissance, ne sont pas les seules que supportent les Bambara. Cf. S. DE GANAY. *On a form of cicatrization among the Bambara.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

De ce fait, un enfant de 8 ans peut être circoncis avec un adolescent de 16 à 18 ans dont les parents sont pauvres et ont réuni lentement les denrées nécessaires à la cérémonie. Ces

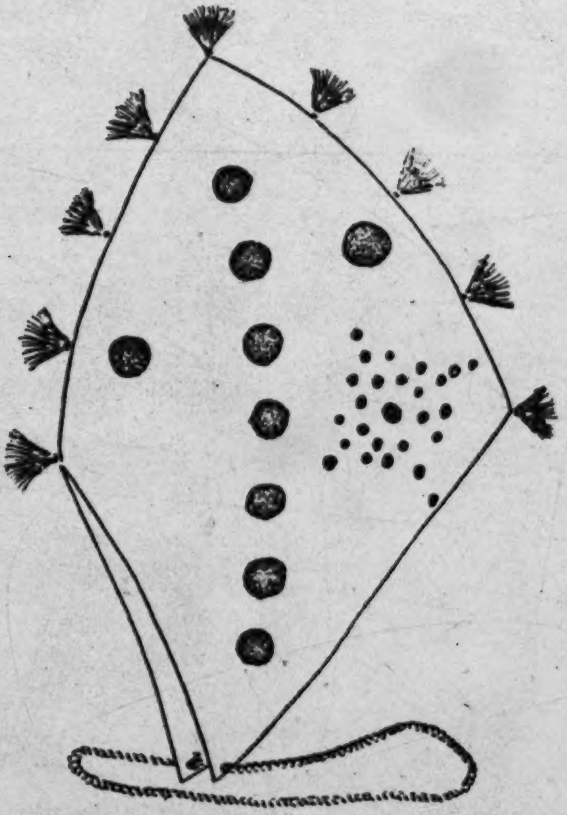


FIG. 14. — Bonnet du circoncis bambara. Les neuf taches noires représentent l'enfant, son *dya* et les points cardinaux.

Le dessin de droite représente le *sumangolo*, soit l'arrivée des douze eaux futures (cf. fig. 3).

deux garçons appartiendront pourtant à la même promotion, *fla*, et seront camarades, *flani*, toute leur vie, ayant mêmes droits et devoirs. L'âge a donc un rôle restreint dans les rapports sociaux; seule l'époque de la circoncision fait, d'un groupe disparate, un ensemble cohérent, une promotion à l'intérieur

de laquelle tous se doivent amitié, confiance et assistance dans tous les actes de la vie sociale et privée.

L'opération ayant été décidée, la parenté procède d'abord à la confection du bonnet porté pendant la retraite. Le tissu blanc est présenté au Niger par un utérin qui adresse à Faro une prière demandant licence d'exécuter avec la terre noire, les dessins qui le couvriront. Ils protégeront l'enfant qui se trouve en état d'impureté pendant toute la retraite, le bonnet lui-même garantissant sa tête contre les rayons de feu venus du 5e ciel, *koblênkaba* (cf. fig. 14).

Sept gros points noirs, disposés verticalement, représentent d'une part l'enfant, 3, et son *dya*, 4, ainsi que l'homme, 3, qu'il sera plus tard et sa future femme, 4. Ils assurent aussi sa protection d'est en ouest. Les deux autres points l'assurent du nord au sud. La croix de petits points rappelle le *sumangolos* la « réalisation du monde » et la purification obtenue après l'opération et la perte du *wanzo*. Au nombre de huit, chiffre de Faro, les pompons surmontant le bonnet et dont les franges ont été filées par une aïeule, sont cousus pour « attirer les forces de l'espace ». Un neuvième, au sommet, est noirci avec la terre du génie. Ainsi coiffé, le circoncis est placé dans la lumière protectrice et purificatrice de Faro. Opérer un enfant sans lui mettre ce bonnet reviendrait en effet « à s'incliner devant les actes de Mousso Koroni ».

De son côté, le forgeron-circonciseur prépare l'opération dont l'outil essentiel est un couteau dit *boloko kumba moru* (litt. : couteau tête mère de la circoncision) qu'il a forgé lui-même et qu'il porte dans une petite gaine de cuir suspendue à la hanche (cf. fig. 15) (2).

Le manche est enfilé dans une sorte d'étui de fer fermé à l'une de ses extrémités dite *kurukun* (litt. : tête boule) et ouvert à l'autre dite *šukala* (litt. : manche sorcier). Il est forgé d'une seule pièce avec la lame *dyomuru fala* (litt. : orphelin du couteau) et surnommée « sans pitié » en langue archaïque.

Le couteau et son manche d'une part, l'étui de métal d'autre part, symbolisent la personne du circoncis et le prépuce qu'on lui retire.

Avant l'opération, le forgeron lave le manche, acte parallèle

(1) Cf. p. 32, fig. 4.
(2) L'endogamie des forgerons est attribuée à leur rôle dans la circoncision et au fait que leurs outils, et particulièrement ce couteau, sont imprégnés du *wanzo* des adolescents.

au lavage du pénis, et trace sur la lame des dessins rituels, soit au charbon, soit à la bouillie de mil (1).

Les trois personnages *če mani saba* (litt. : trois petites personnes mâles) représentent les trois premiers circoncis (Gwonna, Gwondo et Gwonkè) qui appartenaient aux familles des forgerons du village de Gwondougou. Tout descendant de ces ancêtres doit être circoncis comme eux. En le dessinant, l'opérateur dit :

« Gwonna, Gwondo, Gwonkè, vous avez découvert le fer et vous avez supporté la douleur (de la première circoncision), vous n'avez honte ni nuit, ni jour; nos pieds sont posés sur la trace de vos pieds; le fer ne vous a pas fait honte, qu'il ne nous fasse pas honte; c'est la volonté de Faro... attaque, attaque, attaque » (ces trois derniers mots s'adressent au couteau) (2).

Les quatre personnages, *muso mani nani* (litt. : quatre petites personnes femelles) sont les quatre premières femmes excisées, inventrices de la poterie, qui étaient les femmes de ces forgerons.

L'oiseau est le *talugu koroni*, avatar des huit ancêtres des forgerons. Il rappelle que la circoncision est pénible, dure, chaude, comparable aux effets du feu et qu'il faut peiner et souffrir pour supporter le couteau tranchant. C'est ce que rappelle l'artisan qui, en opérant les enfants, chante à plusieurs reprises :

« Le couteau est chaud, l'homme peureux ne peut le supporter, c'est une purification » (3).

Le prépuce lié au moment de l'opération par une cordelette (dessinée au centre de la lame) est placé sur le *pembele* (rectangle noir) et le couteau tranchant est frappé avec une petite masse de bois, *gossilā* (dessinée à l'extrémité du couteau). Ces trois figures reçoivent, au moment de l'opération, l'offrande du premier jet de sang des circoncis.

La ligne qui traverse la lame en son milieu sépare des instruments utilisés pour la circoncision, l'oiseau et les ancêtres qui ont fait preuve de courage. Elle exprime tout d'abord, en tant que séparation, que chaque promotion de circoncis doit être considérée comme un groupe distinct des autres. C'est là son sens social. Mais la finesse du trait elle-même a un sens qui s'applique à l'individu : chacun doit, à son image, être mora-

(1) Certains artisans ont, une fois pour toutes, gravé les dessins rituels sur la lame.

(2) *gwonna, gwondo, gwonkè, aw ye neke damene, ka neke gale munyu, aw ma malo ŧu ani kle, an se daledo an se danola, neke maw malo a ka nu an malo, faro hakili do, ŧu ŧu ŧu.*

(3) *a kq gwā, če ŧilo tise ka muŋu, saniyali do.*

lement simple, droit et fin. En se conformant à la règle symboliquement indiquée par le dessin, l'individu deviendra un être d'élite.

La date de l'opération est fixée lorsque l'étoile de Mousso Koroni, *sigi dolo* (Sirius), se lève le soir en un certain point de l'est (1). Les futurs opérés étant recensés, chacun se prépare et au jour dit, la mère lave la verge de son fils avec de l'eau dans laquelle a trempé une hache ou une houe de fer. Puis elle apprête un plat de riz, *ye farina lo*, « plat de la bravoure de l'homme », que l'enfant consomme avant d'être conduit au

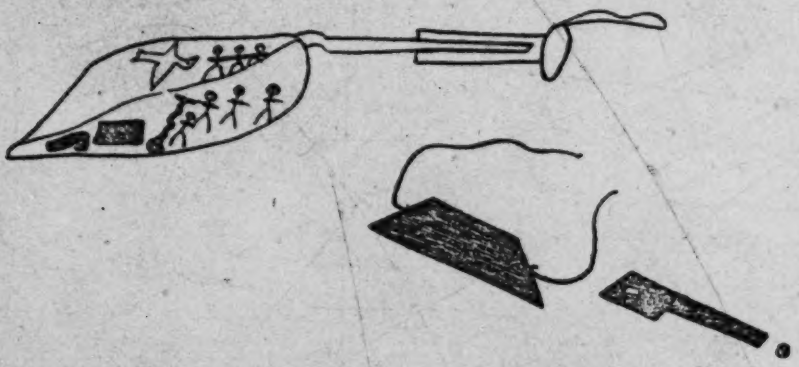


FIG. 15. — Le couteau de circoncision orné de dessins rituels : trois hommes et quatre femmes (représentant le chiffre 7); le guêpier symbolisant le feu; la cordelette, la planchette et le marteau utilisés pour l'opération (ces deux derniers objets sont reproduits en plus grand à droite). (Dessin d'un informateur.)

lieu de l'opération dit *yorola sakole* « lieu réservé » situé en brousse.

Lorsque tous sont réunis le forgeron-circonciseur les ayant fait asseoir en cercle au sol, les opère à tour de rôle. Tirant et tordant le prépuce, il l'attache avec la cordelette qu'il maintient tendue en fixant son extrémité entre ses orteils. Il pose ensuite le membre sur le *pembele*, appuie le couteau et frappe de la masse de bois. Il sectionne ainsi le prépuce en disant :

« Circoncis, ton père, ton grand-père, ton arrière-grand-père, le père de ce dernier aussi, l'oreille (le sexe) des ancêtres de ce dernier ont supporté [la douleur]; toi-même supporte-la comme

(1) Cf. note (1) p. 26. On peut cependant, pour déterminer la date, consulter la société du *ndomo* qui la retarde parfois pour conserver plus longtemps ses sociétaires.

eux. Faro, Teliko, Soba! toi qui es homme, ton chiffre est trois; trois de la verge, trois des jumeaux, dessins du pénis, c'est la coutume, supporte-la; Faro! *(ter)* (1). »

Après l'ablation, l'opérateur fait sur la verge de l'enfant des scarifications dites *faro nyeke* (litt. : signes de Faro). Sous le muscle *wulu dyuru* (litt. : corde de la verge) est ménagé un petit trou. Le pénis étant considéré comme source de force, le muscle qui le maintient et le redresse lie la circulation du sang et aide l'homme dans tous ses actes. C'est par ce muscle que l'homme transmet des nerfs à ses enfants. Un sexe droit, fermement maintenu par le frein évite à l'homme et à sa descendance de nombreuses maladies : la mutilation a pour but d'obtenir prépuces et clitoris complets et bien formés chez les enfants de l'intéressé. Après la perforation, l'opérateur met dans l'orifice un peu de suc de piment et de tomate en disant :

« Fort (quand tu formes) l'enfant, (toi qui formes) l'enfant (dans la) matrice, donne-le à Faro (2). »

Car l'embryon, déposé dans la matrice féminine par Faro, reçoit du piment force et virilité et se développe grâce à la tomate.

Deux petits trous sont ménagés symbolisant l'homme et son *dya*, tandis que la prière suivante est récitée :

« Deux trous de la verge; je trace les jumeaux et je le fais bien, la peau de la personne est captive, la peau de la personne (donne) les jumeaux; supporte-les; Faro *(ter)* (3). »

« La peau de l'homme, dit-on, son corps entier sont misérables, captifs. Il est condamné à œuvrer, à suer, à souffrir. Mais ces deux perforations expriment que l'homme est toujours appelé à procréer des jumeaux, images visibles de Faro. A leur défaut, il peut avoir de nombreux enfants qui lui rendront, en sueur et en travail, la semence qu'il a mise dans la matrice maternelle et qui donne une forme aux germes donnés par Faro. »

A la racine du pénis, de petits traits, *kolo nyeke*, sont faits au couteau, tandis que l'opérateur dit :

« Marque du pénis; le sexe reçoit cette scarification à cause de l'enfant [qu'il procréera]; c'est pour que l'homme soit courageux; celui qui a [cette scarification] est respecté; grand Faro, rassasiement de Faro (4). »

(1) *bolokodē i ja, i moke, o ta ja, o ta ja were, o ta ja klo masamaw ye munyu, i yere ka munyu u čoko la, faro, teliko, soba, o ye če ta saba ye, wulu wo, flani wo, kolo nyeke, lada do, i ka munyu; faro* (ter).

(2) *fariña dē, dēzo dē, i ka di faro ma.*

(3) *wulu wo fla, flani mba ti ka ñe, moko wolo ye dyo ye, moko wolo ye flani nye, i ka munyu faro* (ter).

(4) *kolo nyeke, wulu ti kūye dē koye, a ye če fariña ko ye, min ya ke bonyedo, faro ba, faro ja.*

Ils rappellent les scarifications exécutées sur le corps de l'homme et signifient la multiplication désirée de la descendance. Enfin, ils marquent la supériorité de celui qui a supporté et accepté la douleur.

Si le patient a hérité du *ni* et du *dya* d'un enfant décédé immédiatement avant sa naissance dans sa famille *stricto sensu*, la verge est perforée, tandis que la prière suivante est récitée :

« Toi un tel, les fils de ton pères sont morts, que tu les remplaces nuit et jour, le trou de la verge a été fait sur toi; Faro *(ter)* (1). »

Cette perforation le désigne pour procréer les enfants que son père a perdus.

Assis en rond, tous les circoncis saignent à même le sol, dans un trou individuel, *nyama bla dinge* (litt. : trou où est laissé le *nyama*) (2) ménagé entre leurs jambes ouvertes, faisant ainsi passer à la terre impure leur *wanzo* et une part de leur *tere*. Le circonciseur récite pendant ce temps, la prière suivante :

« Sang de la verge, sang du rejet du *wanzo*, sang qui chasse le *wanzo*, entre dans le trou, que tu payes (ma dette), que tu me protèges (contre le *nyama* du prépuce), contre la malchance, contre l'espace; ô tertre *(ter)* (3). »

Puis il pétrit un peu de terre sanglante, dont le principe, *bwa*, est plus fort que le *wanzo* (4) et en fait une sorte de pansement qu'il applique sur les plaies. L'enfant récupère aussi par ce moyen une part de son *tere*. Le sexe est ensuite maintenu au moyen d'un petit appareil, *mine naw*, fait d'une tige de mil fendue en deux en forme de fourche.

« La circoncision est un sacrifice » (5). Elle n'est valable que si le sang a coulé et tout patient qui n'a pas humecté le sol de son sang est blessé à la cuisse par le circonciseur. Il en est de même pour un enfant né sans prépuce. Ce détail doit d'ailleurs être tenu secret par les membres de la promotion, la révélation d'une malformation risquant d'empêcher le mariage de l'intéressé (6).

(1) *e kari macina, e ja dew bana, e ka o lu soro ŝu ani kle la, wulu wo ke la e la; faro* (ter).

(2) *dinge* est un mot en langue ancienne.

(3) *wulu dyoli, wanzo fili dyoli, wanzo gẽ dyoli, i bi dõ dinge kono, i kã sara, i kã kisi a makunangoya, i ka kisi kene ama; walawala* (ter).

(4) Le mot *bwa* est traduit provisoirement par « essence, extrait ». On dit *dukukolo bwa* ou *seke* « principe ou extrait de la terre ».

(5) *bolokoli ye saraka ye.*

(6) Une femme pourrait croire que ces malformations sont le signe que l'opéré n'a pas perdu son *wanzo*, fait qui serait un obstacle définitif au mariage.

Lorsque tout est terminé, l'opérateur, tenant en main les prépuces, dit, avant de les enterrer :

« Nous avons rejeté le *wanzo* de l'enfant circoncis, que le *tere* soit bien (1). »

Les opérés sont alors coiffés de leur bonnet posé d'abord sur la nuque et le front représentant l'est et l'ouest, puis sur les côtés représentant le nord et le sud. Toutes leurs forces résident dès lors dans la coiffure qu'ils porteront nuit et jour, sans la quitter, pendant toute la retraite.

L'approche du lieu de l'opération est formellement interdite aux femmes et aux incirconcis. Celui qui s'y rendrait par curiosité « contracterait le *wanzo* » (*wanzo ba nofe*, « le *wanzo* le suit »). Et tout incirconcis qui enfreindrait cette consigne en supporterait les conséquences au moment de sa propre opération qui serait dangereuse (2). La même règle s'applique à l'enclos de quelques huttes où séjournent les opérés sous la surveillance du *sema* et qui est situé à quelques dizaines de mètres du village, pour isoler la promotion. Car tout ce qui les touche, vêtements, bâtons, sistres, vaisselle et détritus, est imprégné de leur *wanzo*, à l'exception du bonnet.

Les nouveaux circoncis reçoivent de leurs parents des cadeaux en cauris et nourriture dits : *wanzo sababu yala*, « en l'honneur du *wanzo* » pour favoriser leur guérison.

La nuit qui précède le sixième jour après l'opération, jour dit *daworo*, les enfants sont initiés au Komo (3).

Le lendemain, le *sema* les conduit au bord du fleuve où ils lavent pour la première fois leur plaie. Cet acte, qui fait intervenir directement l'élément dans lequel vit Faro, a de plus une portée sociale : il consacre la promotion et, dès cet instant, les enfants faisant partie pour le reste de leur vie du même *flã*, échangent les quolibets et les insultes qui sont de mise entre *senanku* (4). Il est à remarquer que cet acte très simple d'une ablution commune constitue l'inauguration de la promotion de circoncis et déclenche dès ce moment tous les droits et obligations de ses membres les uns envers les autres.

Un repas pris en commun, accompagné de chants et de danses, termine les cérémonies du *daworo*. Dès ce moment les ablutions sont répétées chaque jour jusqu'à guérison des plaies.

(1) *ãn ye dẽ bolokole wanzo fili la, tere ka ɲe.*
(2) L'approche du *wanzo* virulent des incirconcis agit sur celui des opérés et les atteint dans les organes génitaux.
(3) Cf. p. 155.
(4) Cf. p. 83.

Le dernier jour, tout ce qui a été en contact avec les opérés est réuni près de l'enclos, sur un carrefour : sistres, bâtons, nattes ainsi que les bois des huttes et les ordures soigneusement balayées sont mis en un tas auquel on met le feu. Chaque circoncis saute alors trois fois au-dessus du feu puis court jusqu'à sa demeure sans se retourner. Il perd ainsi définitivement le reste de *wanzo* qu'il avait gardé après l'opération. Son bonnet seul est rapporté et remis à sa mère qui le conserve jusqu'à sa mort. C'est le lendemain qu'ayant revêtu des vêtements neufs on lui apprend ce qu'il est lui-même en lui disant : « la personne est *yo* et *yo* est la personne (1) » et en lui enseignant les modalités de la création. Il est alors admis définitivement dans la société des mâles adultes de son village.

La circoncision a un effet profond sur la personne. L'enfant perd à ce moment le support physique de sexe féminin qu'est son prépuce : il devient un homme *(vir)* prêt à remplir son office de mâle reproducteur. De plus il « rejette son *wanzo* » qui s'échappe du corps au moment de l'opération (2). Dans le saut au-dessus du feu cette force rejoint, dans les autels et le masque du *ndomo*, celles des incirconcis et des circoncis des années précédentes (3).

En même temps l'opéré améliore son *tere*, car ce dernier, diminué par l'opération sanglante, augmente au moment où l'enfant revêt ses habits neufs. Jusqu'à la circoncision, l'enfant ne faisait que de petits ouvrages; après la circoncision il est considéré comme un adulte mâle admis d'office aux rites et travaux de la communauté.

L'importance du *wanzo*, la nécessité de son départ sont telles qu'au cas où un enfant meurt incirconcis, on pratique l'opération sur son cadavre. Si elle n'est pas possible, le circonciseur lui coupe l'oreille gauche en disant :

« Je coupe l'oreille en guise de circoncision (4). »

Elle est enterrée avec le cadavre ou conservée dans la demeure paternelle, mais le *wanzo* quitte l'enfant. Si l'opération n'était pas effectuée, il contribuerait à la formation d'un *nyama* très dangereux, plus agressif encore que celui d'un vieillard et dont la société aurait à souffrir.

(1) *mà ye yo ye, yo ye ma ye.* Sur *yo* cf. p.
(2) *wanzo file la.* Le port des vêtements et des parures revêt une importance capitale dans la perte du *wanzo*. Chez les Bozo où les enfants sont circoncis très jeunes, ils ne sont considérés comme ayant perdu leur *wanzo* qu'au moment où on leur donne ces vêtements.
(3) Cf. p. 175.
(4) *mòs klo tikę bolokoli nona bi la ye.*

Excision.

L'opération est exécutée par une potière, femme de forgeron, avec un petit couteau de fer. La lame, qui est mâle, représente le soleil; le manche, femelle, est à la fois clitoris et lune. La femme se protège du *wanzo* des opérées en portant des bracelets et des amulettes et en s'enduisant les yeux d'une pommade noire.

L'opération est effectuée en plein jour, aux abords du village, devant la parenté réunie. Dans certaines localités, elle a lieu près du foyer des potières. Chaque fillette est assise à son tour sur une poterie retournée et opérée tandis que des prières sont récitées. De même qu'on blesse la cuisse d'un garçon dont le prépuce est mal conformé, de même une fille est considérée comme excisée si, dans le même cas, on lui fait subir une épreuve qui remplace l'excision : l'opératrice place une peau de hérisson entre ses cuisses qu'elle serre fortement pour faire jaillir le sang (1).

Les jeunes filles ne doivent ni pleurer ni gémir; au contraire, elles chantent pour exalter le départ du *wanzo*.

Pendant la retraite, elles portent autour de la tête un morceau de tissu blanc, couleur de Faro, qui joue le même rôle que le bonnet des circoncis. Elles agitent une gourde de calebasse, *bolokɔde barani*, remplie de huit grains ou petits cailloux dont la sonorité écarte de leur route les passants. Les sauts qu'elles exécutent au-dessus du foyer constitué par les vêtements, les gourdes et les détritus auxquels on a mis le feu, terminent la retraite et les débarrassent de leur *wanzo* qui va se fixer dans les autels du *ndomo*.

On dit d'une jeune fille bien excisée qu'elle est sage et se tient dignement. Au contraire d'une fille de mœurs légères on dit que « ses mains n'ont pas été lavées proprement (2) » ce qui signifie qu'elle a été excisée d'une manière défectueuse.

Funérailles.

La mort a pour effet de dissocier les éléments composant la personne; le corps vivant devient cadavre *(šu)* d'où s'échappent

(1) Dans les cas où l'opérée est fille de forgeron, le sang qui coule sur la poterie témoigne de son rôle futur de potière (cf. p. 126).
(2) *a bolo ma ko ka dye ya.*

le *ni* et le *dya* qui suivent leurs destinées particulières, tandis que le *tere* se transforme en *nyama*, force active et dangereuse errant autour du défunt. Les rites funéraires ont pour premier but de capter les éléments spirituels du mort qu'il s'agit de conserver, dans son intérêt comme dans celui de la communauté; de plus, par les soins donnés à la dépouille et à ces éléments, la mémoire du disparu est pieusement entretenue. L'idée de la résurrection finale, promise à tout ce qui a vécu inspire ces dispositions; les os du mort, qui sont comme l'exuvie de son corps physique, son armature solide et durable, retrouvent l'exuvie de son âme, conservée dans les autels du Komo. Ainsi, à la fin des temps, le mort « se lèvera et, pour la joie de tous, retrouvera les siens ».

Les rites funéraires célébrés de tout temps chez les Bambara ont évolué avec leurs croyances. Quand fleurissait le culte du *balansa*, les défunts étaient suspendus dans les arbres jusqu'à pourriture, leurs os prélevés et conservés par leurs descendants. Les ancêtres des Gwonna taillaient alors à l'image des disparus des bois de *sunzun* dits *mani* (litt. : petite personne). La longueur du bois était proportionnée à la longueur du corps; la tête, les bras, les jambes et le sexe étaient soigneusement figurés. Les *mani* étaient gardés par le patriarche du village et le culte était rendu aux ancêtres sur ces autels.

Actuellement le corps est enterré au cours de rites dans lesquels le Komo joue, pour les initiés, un rôle important. Dès qu'un sociétaire est gravement malade, le chef de famille pose sur la poitrine du moribond l'autel portatif, *kere la boli ni*, appartenant à la communauté. Il ne quitte plus le chevet afin de saisir le dernier souffle. Aussitôt après le décès, sans se retourner, sans adresser la parole à quiconque, il se rend chez le chef du Komo qui place l'objet dans le sanctuaire où sont conservés les autels. L'âme est introduite dans le *nimara boli* (1).

De retour à la maison mortuaire, le chef de famille passe la main sur le visage du mort pour recueillir son *nyama* qu'il confie ensuite à Pemba en frottant la cavité du *pembele* familial « afin que la somme de travail qu'il a accompli pendant sa vie ne se trouve pas dissoute par la mort, qu'elle soit comme

(1) Cf. p. 146. Autrefois on recueillait l'âme d'un mort entre deux calebasses que l'on refermait l'une sur l'autre et que l'on accrochait au lit conjugal. Quand la femme était enceinte on les brisait sur son ventre afin de faire pénétrer l'âme dans le fœtus. Dans la suite ce mode de transmission de l'âme n'a plus été possible à cause de l'impureté provoquée par « les discussions oiseuses sur les dispositions et situations de la création ».

1: Dieterlen FA8 Bambara

une force accumulée servant à la communauté, afin que son intelligence, ses qualités, son habileté dans les travaux divers et surtout dans la culture ne se perdent pas, mais se retrouvent dans d'autres membres de la famille. Le madrier, à l'instar d'un autel détenteur de forces, conserve ce *nyama* jusqu'à ce que, dans la parenté, survienne une naissance (1) ».

Le cadavre est l'objet de soins particuliers. S'il s'agit d'un forgeron ou d'un Soma, deux tiges de mil sont placées pendant quelques instants de chaque côté « pour la nostalgie du corps (2) ». Cette pratique exprime que l'âme, momentanément dans l'autel du Komo et l'exuvie qui la remplacera plus tard, regrettent le corps animé qui sera la proie des termites. Ces tiges symbolisent les deux ancêtres qui accompagnèrent Koumabana dans l'au-delà, le décès répétant, en quelque sorte, l'histoire de l'apparition de la mort dans le monde (3).

L'ensemble du corps et des deux symboles totalise le chiffre trois, chiffre mâle, et rappelle les trois coups frappés sur le nouveau-né de sexe masculin à sa naissance. Quelques instants plus tard, un parent dépose les tiges de chaque côté de la porte de la demeure mortuaire. Les deuilleurs qui viennent exprimer leurs condoléances s'accroupissent devant elles, déposant à leurs pieds des cauris, dans le plus grand silence, car « parler et pleurer augmente les péchés du mort, les larmes alourdissant son fardeau ».

Si le mort est un personnage d'importance et surtout s'il est chef de village ou de famille on trace parfois sur son index et son pouce les signes du monde actuel et du monde futur (*bolo li doniya*, fig. 1). Le *senanku*, les forgerons et les griots viennent réciter sa devise *(barama)*. Ils reçoivent en remerciements les vêtements qui lui appartenaient.

Le fils aîné du chef du Komo, prévenu le premier, apporte la nouvelle à son père qui le charge de l'annoncer aux hommes de sa promotion. Chacune des promotions suivantes est alertée par un délégué du groupe précédent. Enfin, les jeunes circoncis nouvellement promus dans la société vont annoncer aux femmes et aux incirconcis l'heure de la sortie du masque. Mais seules les funérailles d'un vieillard, d'un chef de village ou de canton obligent l'ensemble des sociétaires à se déplacer.

Les membres de la promotion la plus ancienne se rendent dans la demeure du défunt. Le fils aîné du chef du Komo, tenant

(1) S. DE GANAY. *Aspect de mythologie et de symbolique bambara*, p. 199.
(2) *fari nana fi*, litt.: « corps au visage noir ».
(3) Cf. p. 25.

le sifflet rituel entre ses dents, siffle alternativement dans l'oreille droite, dans l'oreille gauche, puis dans les yeux du mort qu'il ferme ensuite en tirant sur ses deux orteils. Il dit alors : « Un tel n'a pas répondu. »

Le chef du Komo vient ensuite « toucher le cadavre encore chaud pour renvoyer à Faro ce qui lui appartient ». De son auriculaire trempé dans la bouillie de mil, il trace une ligne sur le corps (cf. fig. 16). En *1* et en *2* la force de l'auriculaire agit en renvoyant la semence qui est dans le sang. En *4* il supprime sa voix (car le mort ne parlera plus) ainsi que « les goûts, saveurs et appétits de sa langue, la puissance de ses mâchoires, l'air de sa bouche ». En *5* il renvoie tout ce qu'il avait dans sa tête, idées, expériences, opinions, folie, sagesse, en passant par l'oreille gauche pour enlever tous les sons qu'elle a entendus, les bons comme les mauvais. Puis l'oreille est bouchée : ce qu'elle entendait reviendra à celui qui héritera son âme et son double, le mort devant, dans la tombe, entendre seulement avec l'oreille droite le sifflet du Komo et tout ce qui lui sera communiqué. En *6* il enlève « volonté et entêtement » pour que le mort soit soumis à Faro jusque dans la tombe. Il touche ensuite le nombril *3* et toutes les articulations pour renvoyer la semence qui gît dans la moelle de l'homme.

Le cadavre est alors transporté dans une chambre contiguë pour un lavage auquel procède un sociétaire qui porte sur son épaule le sac contenant les autels du Komo et qui psalmodie un chant célébrant le Soma Moriba Sidibé (1). Les deux tiges de mil sont placées sur le corps pendant les ablutions qui « purifient et calment son âme ».

Vêtu de ses plus beaux vêtements, le cadavre est rapporté dans la pièce principale, où ses cheveux sont rasés. Son autel individuel est remis au chef du Komo qui le dépose près du *nimara boli*. C'est alors que le porteur de cloches *(grindavo)* se rend au village et annonce la sortie du masque afin que chacun rentre chez soi. A midi, un sociétaire revêt l'appareil du Komo et s'avance, précédé du fils du chef; celui-ci siffle un air funèbre; il porte sur l'épaule le sac contenant les autels et, à la main droite, la hache et le poignard. Les deux hommes sont suivis par les jeunes circoncis portant le cadavre et par les sociétaires présents. Au cimetière *(sudoyoro)* le cortège dépose le cadavre sur le dos, près de la tombe fraîchement creusée par les jeunes

(1) L'ablution a lieu avec le contenu d'une grande calebasse *(dyuru fle nyé)* auquel on ajoute celui d'une petite calebasse *(dye fle nyé)* qui représente « la dernière eau du mort ».

1: Dieterlen FA8 Bambara

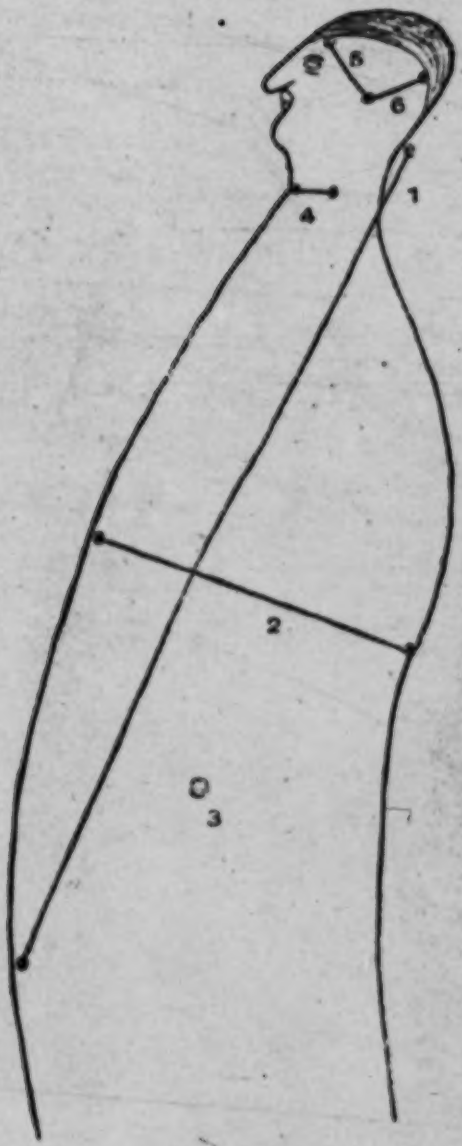


FIG. 16. — Tracé exécuté à la bouillie de mil sur le cadavre par le chef du Komo. (Dessin d'un informateur.)

gens de la dernière promotion (1). Au rythme joué par trois forgerons tambourinaires, le fils du défunt, puis tous les assistants dansent à tour de rôle, lançant avec leurs pieds un peu de terre sur le cadavre à la fin de chaque phrase musicale.

Une chèvre (ou un bouc) apportée par la parenté est sacrifiée et le sang coule à la fois sur les autels et en partie dans la tombe, tandis que le chef du Komo récite la prière suivante :

« Que tu laisses en paix [ta famille]; que nos récoltes soient bénies; que ton bonheur nous vienne ensuite; tes sacrifices sont exécutés (2). »

Le sacrifice effectué sur les autels répète ce qui a été déjà accompli dans le sanctuaire lors du dépôt de l'âme du défunt. Mais, aux yeux des jeunes initiés qui l'ignorent, c'est à ce moment seulement que s'opère, par le canal du sang sacrificiel, le transfert de l'âme dans le *nimara boli*.

Le plus âgé des hommes de la promotion aspire avec le sifflet du Komo un peu de sang pris à la gorge ouverte de l'animal et souffle sur le cadavre; un autre vieillard aspire à son tour et souffle dans la tombe. Un troisième fait de même et siffle dans l'oreille droite du cadavre « afin que le mort, ayant reçu un sacrifice complet, ne demande plus rien ». Un griot prend ensuite les sifflets et les enfonce dans le gosier du défunt; il s'emplit la bouche de nourritures apportées auparavant par une femme et souffle jusqu'à ce que l'estomac soit plein. Le reste des plats est disposé à côté du mort qui est descendu dans la tombe par ses fils et filles. Il est couché dans la cavité *sele dɛ*, ménagée au fond, sur le côté droit et face à l'est. Les deux tiges de mil sont posées auprès de lui; plus puissantes que les forces de pourriture et de destruction, elles affirment la pérennité des ancêtres; avec le cadavre, elles sont l'image des trois premiers morts et l'ensemble exprime l'espoir de la résurrection promise aux hommes.

Tandis que des chants s'élèvent en l'honneur du défunt, les jeunes gens le recouvrent de branchages frais avant de refermer la tombe, au-dessus de laquelle le masque siffle pour proclamer que, dorénavant, c'est lui qui réglera les problèmes du mort.

Les objets ayant appartenu au défunt, son lit, sa natte, sa pipe, son rasoir, sont alors entassés avec un petit sac contenant ses cheveux. On leur met le feu tandis que le chef du Komo récite la prière suivante : « Que tes biens brûlés partent attendre

(1) Les morts sont, aux environs de Ségou, enterrés le plus souvent dans les champs; un rônier est planté sur la tombe.

(2) *i ka du lo; ana sinɛfɛ ka barka; i ka hɛrɛ ka na an yɛ; i ka saraka bɛ bɔnɔ.*

devant toi, qu'ils partent dans la fumée. Nous sommes derrière, nous ne sommes pas devant toi; demande pour nous le bonheur. Que tous les *dyo* avec la pince et l'enclume, la paix, viennent (1). »

Le masque danse autour du foyer en sifflant et en jetant de la poussière. Les enfants du défunt qui sont imprégnés de son *nyama* sautent trois fois par-dessus la flamme; la force absorbée par la fumée, se dissipe avec elle.

La viande de l'animal sacrifié est cuite, consommée par les assistants et les récipients sont brisés.

Trois jours après le décès, la parenté se rend au bord du fleuve; jette les vêtements du mort et un plat d'aliments qui serviront à vêtir et à nourrir le double; elle récite la prière suivante :

« Mon père Faro, une personne de ma famille est morte, voici son offrande des trois jours; fais qu'elle revienne à nouveau dans le ventre d'une femme (2). »

L'offrande de nourriture est ensuite renouvelée tous les trois jours jusqu'à ce qu'une naissance provoque le retour du double dans le monde des vivants.

Si le défunt n'a pas de descendance, son autel reste à jamais dans le sanctuaire du Komo, près du *nimara boli*. Sinon il est remis dans les sept jours au fils aîné ou au frère qui devient le chef de famille.

Dans la nuit qui suit le septième jour, l'âme vient manger et boire dans la case de la veuve qui vit solitaire. Aussi tous les récipients contenant de l'eau ou de la nourriture sont-ils soigneusement vidés et nettoyés. Le même repas est offert au défunt la nuit qui suit le quarantième jour après le décès. La veuve sort de sa demeure le huitième jour si elle est pauvre et doit travailler pour vivre, le quarante et unième jour dans le cas contraire.

Au bout d'un temps variable, l'âme, le double et le nom du défunt sont reçus par un enfant qui naît dans la famille. Dans le sanctuaire du Komo reste l'exuvie, *mana* ou *folo* de l'âme, témoin permanent de son existence terrestre. Elle est conservée par Faro qui veille sur elle et entretenue par les offrandes des vivants qui l'amèneront ainsi jusqu'à la résurrection finale.

Lorsque le défunt n'appartient pas à la société du Komo, les rites sont célébrés sur les autels des sociétés dont il fait partie; son âme est également conservée par eux. Les principes spiri-

(1) *i ka fê maralew dyenina, n ka ta i kono i nye, m bila šiši fe, an bi ko an ti nye, i ka here nyini ã nye; ka dyow ani bala ani kula, dũ ka na.*

(2) *m fa faro n so ma bana a dyanza ye kle saba kono ye; ni ye se i ka seki, muso kono ma.*

tuels des femmes, groupées dans les institutions comparables à celles des hommes, dites *muso dye*, sont l'objet des mêmes soins où se retrouve le rythme de quatre jours, chiffre féminin.

Si le défunt est trop pauvre pour que tous les rites, toujours coûteux, soient exécutés, on prépare deux calebasses d'eau que l'on place l'une à la tête et l'autre aux pieds du cadavre; on le soulève ensuite de telle sorte que son image puisse se refléter dans l'eau. Ceci fait, huit cauris sont placés à la tête et huit aux pieds et les calebasses sont couvertes d'un van : l'image conservée est censée se refléter dans le *kaba mana*, 4e ciel, où Faro, symbolisé par les cauris, juge de son état de pureté. Un rite divinatoire est alors exécuté : si l'homme est pur, les habitants du village assistent à son enterrement malgré la non-exécution des rites. Sinon on l'abandonne à la charge des siens.

La négligence des rites assurant la vie dans l'au-delà et la sécurité des vivants fait surgir l'ombre, *ɜu dya* ou le fantôme *ɜu kere dye* (litt. : flanc blanc du mort) qui se présente pour réclamer son dû à ses descendants, sous l'aspect qu'avait le mort sur terre.

Culte des ancêtres.

Dans les vestibules de certaines demeures, un poteau de soutien *(cɛ̈ dloma)* marqué parfois de sept encoches, représente l'ancêtre fondateur de la famille. Au jour anniversaire de sa mort on huile le poteau « pour rafraîchir son âme ». De plus, chaque année, le propriétaire sacrifie à tous les ancêtres sur l'autel familial, le poteau et le seuil de la porte. Dans certains villages, ils sont appelés en frappant le seuil avec un petit marteau de bois, *dyele kala ni*, qui les représente.

Dans les cours, des pièces de bois fichées en terre *(jigi semen dloma)* représentent l'oncle paternel frère du fondateur et servent de siège aux chefs de famille qui s'y adossent « pour bien s'appuyer sur les coutumes ». Les cultivateurs, avant d'aller aux champs, viennent y frotter leurs houes pour les exhiber aux ancêtres.

Avant les semailles les femmes remettent une boule de mil cru au chef de famille qui les aligne pour qu'elles représentent les disparus par rang d'âge et dans l'ordre. Puis il leur donne une pincée de semences en commençant par celle qui représente le mort le plus récent et en appelant successivement les noms de tous les défunts. La pâte et les grains sont ensuite mis dans l'eau et la bouillie ainsi obtenue versée sur les montants de la

porte d'entrée du vestibule de la maison de famille qui reçoivent également le sang d'une victime. L'époque des semailles venues, le chef qui a préparé de la bouillie faite avec quelques grains prélevés sur les semences la distribue aux femmes en commençant par celle qui représente le plus ancien mort; il demande aux ancêtres de veiller, pendant la germination, sur l'âme du mil qui viendra dans les grains avec la première pluie. Lorsque le mil est à maturité, les premiers grains récoltés sont placés dans une poterie sur l'aire où aura lieu le battage et distribués aux femmes de la même façon qu'aux semailles, le plus âgé des défunts devant recevoir le premier les prémices.

Une cérémonie annuelle présidée par le Komo réunit les sociétaires en l'honneur des défunts. Elle est dite *ɲu sɔ̃ sibiri* « samedi du sacrifice des morts » et célébrée un samedi au moment de la formation des épis dans les champs de mil.

Le *koligi* extrait de leur abri les outils ancestraux et les transporte auprès des tombes. Puis le chef du Komo et ses aides, accompagnés des masques, apportent les autels au cimetière en chantant. Chaque tombe est un instant mise en contact avec le *nimara boli* et le *nyama boli* : les exuvies des âmes des défunts visitent chacune les corps qu'elles animaient. Au rythme *ɲu bara* « rythme des morts » joué par les tambours, les masques dansent en chantant autour des tombes tandis qu'un simulacre de travail est exécuté avec chacun des outils des ancêtres. Pendant toute la cérémonie, la parenté se lamente, les hommes auprès des tombes, les femmes dans les demeures. Une victime sacrifiée est dépecée et cuite dans des poteries neuves brisées après usage pour éviter la contagion du *nyama* des défunts. Les danses de masques sont exécutées pendant les deux jours qui suivent. Dans certains villages la cérémonie est renouvelée après le battage de la récolte.

Cas exceptionnels.

Mort-né :

D'un enfant mort-né, on dit qu'il a perdu à la fois son âme et son double, c'est-à-dire son être complet. Les parents, responsables devant Faro de ce désastre, sont tenus de retrouver et de reprendre les éléments spirituels de leur enfant, la femme l'âme, l'homme le double, au cours de rites longs et parfois douloureux.

Dès les relevailles, ils sont conduits tous deux, rasés et nus, devant les membres de la famille assemblés dans la cour. Témoins

du décès pour Faro, leurs cheveux, mêlés à ceux de l'enfant, sont enfoncés dans le mur de leur maison. Puis une tomate qui représente le fœtus est introduite dans la cuisse largement incisée de la femme; l'homme s'accroupit et boit le jus qui coule du fruit et qui symbolise le double. Chacun d'eux, mains derrière le dos, s'incline devant les anciens de la famille pour s'excuser de la faute commise en disant : « Voici [mon sexe] humilié derrière moi (1). »

Chacun répond en frappant leur sexe d'un coup d'auriculaire : « Il est bien humilié (2). »

On les conduit devant leur porte où sont réunis les vieillards des deux sexes du village; ils répètent leurs excuses auxquelles il est donné la même réponse, accompagnée du même geste d'acquiescement.

Le chef du Komo et trois vieillards de sa promotion n'ayant jamais rompu d'interdit les conduisent au bord du fleuve où ils procèdent à une nouvelle circoncision de l'homme et à une nouvelle excision de la femme, le sang donné à Faro devant tomber dans l'eau. Cette opération est dite « purification du prépuce » *(yiriyıri tigę)* et la souffrance éprouvée a une valeur expiatoire.

Le sixième jour après l'opération, les sociétaires, réunis sur la place du village (3), dansent au rythme du Komo, férocement frappé, et chantent :

« Enfants circoncis, il n'est pas bon de rompre l'interdit de l'anus. Je vous le dis, Soma et sociétaires, ne comptez pas leurs fautes. Faro *(ter)* (4). »

Les parents sont conduits sur la place et tournent bouche ouverte autour du cercle des danseurs, cherchant à reprendre l'âme et le double de leur enfant qui, attiré par le rythme et visible pour eux seuls, est présent pendant la cérémonie. Ils tournent et dansent jusqu'à tomber en une sorte de transe dite « évanouissement du Komo » au cours de laquelle âme et double s'introduisent en eux; si l'entrée a lieu par la bouche, ils cessent de crier; si c'est par le nez, on les voit étouffer; par les yeux, leurs larmes coulent.

(1) *a ngari ko le ye ngo* (*ngari* est un mot de la langue archaïque qui exprime la soumission).

(2) *a ngari ko kāru*. L'auriculaire est le symbole de la personne entière; donner avec lui un coup c'est acquiescer de tout son être.

(3) Cette cérémonie, dite *daworo*, est comparable à celle qu'on célèbre le sixième jour après la circoncision.

(4) *(i ye ye) boloko dew tne tyē mañi boda la; nye fo aw ye somaw moko ka na jigi u la; faro* (ter). C'est-à-dire, « pardonnez-leur ». Le mot anus remplace ici par convenance le mot sexe qu'on ne prononce pas.

Le rythme alors s'affaiblit progressivement. Il n'est bientôt plus qu'un murmure. Pour ne pas interrompre l'action, pour que double et âme pénètrent doucement dans les corps étendus, le murmure décroît encore pour s'éteindre peu à peu. Seules les baguettes des tambourinaires, battant l'air en silence, exécutent le rythme dit « tambour de l'âme » *(ni dunu foli)*. Bouche fermée pour ne pas effrayer l'invisible, les assistants psalmodient doucement un chant, *ni bonye*, qui calme l'âme et l'incite à pénétrer dans les deux patients. Ceux-ci, accompagnés des musiciens, sont reconduits chez eux. Pour que les principes spirituels ne les quittent plus, on les bat de verges tandis qu'on proclame à haute voix ce qui vient d'être accompli, ainsi que la honte et les souffrances volontairement subies. Ils sont ensuite éventés pour le « repos de l'âme de l'enfant ».

Le lendemain, le chef du Komo et sa promotion se rendent au cimetière pour extraire les ossements du mort-né. Ils les placent sur le sol, les examinent au grand air et dansent autour d'eux au rythme du « tambour des os » *(kolo dunu)* en chantant :

« Os blancs, vous, morts! je suis venu vous voir (1). » Puis la tombe est refermée sur eux.

L'homme et la femme sont alors convoqués au champ des morts *(ɔu foro)* pour prêter serment. Leurs bouches étant pleines d'eau de pluie ou d'eau du Niger, un assistant se penche et, pour « chauffer le liquide avec la force des paroles » récite, sous leur menton, la prière suivante :

« Tue-moi si je le fais deux fois; bonne ou mauvaise, la chance vient de plusieurs endroits. Faro *(ter)* (2). »

L'eau avalée après ces paroles constitue une promesse solennelle à Faro de ne plus renouveler la faute.

Portés ensuite, l'homme par deux sociétaires, la femme par trois compagnes jusqu'à leur demeure afin que leurs orteils, sièges provisoires des principes spirituels revenus en eux, ne touchent pas le sol impur, ils restent respectivement trois et quatre jours sur leur natte sans faire un mouvement. Au dix-septième jour, avec mille précautions, ils pourront reprendre une vie plus normale, mais ils ne seront entièrement libérés que lorsqu'une naissance, survenue dans la famille, éliminera de leur corps l'âme et le double de leur enfant mort, en les transmettant dans le nouveau-né.

(1) *kolo dyew aw ɔu ne nyɔ na bo ye.*
(2) *ni nya ke ɔyɛ fla i ka n fa; ka kadi ka kago, gariseke bo ʃã ka cã; faro* (ter).

Mort d'un incirconcis :

Lorsqu'un incirconcis est gravement malade, le chef du *ndomo* (1) fait sacrifier un coq pour savoir si la guérison est possible. Dans le cas d'une réponse négative, sous la conduite d'un initié, les enfants, qui se relaient nuit et jour, font résonner en brousse les objets rituels. Ainsi est-on sûr de saisir au moment du décès, l'âme de l'agonisant qui est captée par l'onde sonore et conduite dans les objets eux-mêmes. Deux initiés sont postés près de la demeure du malade, et, dès qu'ils apprennent sa mort, vont prévenir en brousse les enfants pour qu'ils cessent leur office. Le chef s'assied face à l'ouest et récite une prière puis il sacrifie des victimes offertes par la parenté.

Avant d'enterrer le cadavre, on le circoncis et le *wanzo* se rend dans le masque du *ndomo*. Dans la nuit qui suit l'enterrement les sociétaires se rendent sur la tombe fraîche et font vrombir les objets rituels contenant l'âme. Ils renouvellent cet acte chaque année au-dessus des tombes enfantines après le battage de la récolte pour « éveiller les morts et leur dire que leurs âmes ne sont point perdues ».

Mort à la guerre :

Quand un combattant revient en bonne santé d'une bataille le sacrificateur ou le chef du village ordonne l'exécution du *ni yere klo* « jeu de la vibration de l'âme », pour fêter son retour. Hommes et femmes se réunissent sur la place du village pour chanter : « L'âme est venue, la lumière de l'âme est venue, le tambour de l'âme sera joué pour elle (2). » Puis ils forment un cercle et tournant alternativement dans un sens puis dans l'autre, jettent sur la tête de l'intéressé un peu d'eau qui « rafraîchit son âme ».

Quand un homme est mort à la guerre, les rites dont il est l'objet font intervenir le *nyama boli* du Komo, autel destiné à la conservation de l'âme de ceux qui meurent de mort violente.

Autrefois la pierre qui avait frappé mortellement un combattant était soigneusement conservée. Le cadavre était lavé

(1) Cf. p. 170.
(2) *ni nana, ni yelengu nana, ni dunu na fo o la.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

sur des cauris et sur les pierres utilisées dans les frondes car son *nyama* en les imprégnant les rendaient plus aptes à tuer. On transportait aussi le cadavre à la sortie du village où chacun lui offrait des cauris en énonçant son nom. Puis on le balançait trois fois en direction de l'agglomération, d'abord pieds en avant, ensuite tête en avant. Tous les habitants étant rentrés dans leur demeure, on faisait sortir le Komo : on frappait sur la pierre qui l'avait tué pour appeler son âme, puis on la frottait sur le *nyama boli* pour l'y faire pénétrer. On dansait avec l'autel et le cadavre était enterré et recouvert de branches fraîches de *ngamya* (1). On arrosait la tombe pour « rafraîchir le défunt » tandis que le chef du Komo sacrifiait sur le *nyama* et le *nimara boli*.

Mort au loin :

La nécessité d'exécuter les rites, comme leur minutie, sont telles qu'il est toujours déconseillé à un Bambara de s'expatrier. En effet, s'il meurt au loin, son souffle ne peut être recueilli ni les transferts successifs opérés. Aussi le chef de famille dégage-t-il dans ce cas sa responsabilité en prévenant ceux qui partent pour de longues années de l'impossibilité où il sera de remplir son office auprès d'eux.

Cependant un rituel a été institué pour les jeunes gens obligés de s'éloigner du groupe familial du fait du service militaire. Le cas est soumis au chef du Komo et l'intéressé fait égorger deux chèvres sur les autels. Pendant que le sang coule, le chef demande au Komo de veiller sur l'âme et de bien vouloir la reprendre comme il le ferait s'il décédait auprès des siens.

Si la nouvelle se répand du décès d'un absent, la famille interroge le Komo par des procédés divinatoires pour savoir si l'âme est revenue et si, de ce fait, tout est rentré dans l'ordre.

Foudroyés et noyés :

Certains décès, considérés comme anormaux, preuve du courroux de Faro, ne permettent pas la réincarnation des principes spirituels. Il en est ainsi des hommes tués par le Komo pour sorcellerie, des foudroyés pour rupture d'interdit de Faro. Leur

(1) *Cellis integrifolia.*

âme et leur double sont à jamais perdus pour leurs descendants, leurs corps jetés à la fosse commune.

S'il s'agit d'un noyé, ou la noyade est accidentelle, ou elle est due au courroux de Faro qui rejette le cadavre, nez et nombril coupés. Dans les deux cas, le double conservé dans l'eau n'est pas perdu, mais des sacrifices sont nécessaires pour le retour de l'âme et du double dans un enfant de la famille.

Si le corps n'est pas remonté à la surface, le père du noyé, n'a le droit de le pleurer que lorsque tous les rites ont été célébrés. Il demande au chef du Komo d'intervenir auprès de Faro pour obtenir de lui l'autorisation de chercher le cadavre dans l'eau. Il offre sept tomates que le chef, devant sept vieillards de sa promotion, lance à l'eau en échange du cadavre. Des Bozo alertés plongent pour rapporter le corps auquel le chef coupe nez et nombril qu'il jette à l'eau en offrande. Puis on place le cadavre à plat ventre et on appuie vigoureusement sur son corps pour en extraire l'eau, car l'enterrer plein d'eau reviendrait à « enterrer la pluie » et à vouer le pays à la sécheresse.

Après l'enterrement, on exécute sur le sanctuaire, à la bouillie de mil faite avec les graines du champ de Faro, un dessin qui représente le mort et ses mutilations. Les sept vieillards assistants ferment les yeux en signe de respect, afin de ne pas « enregistrer un dessin fait pour Faro ». En effet, le but cherché est d'obtenir la pitié du génie et de lui demander d'englober le défunt dans le compte qu'il tient de ses ressortissants. C'est aussi devant ce dessin que chaque semaine la parenté viendra déposer une offrande et pleurer.

II. — Rites des ordures.

Les débris, les détritus, les ordures que l'on recueille dans les maisons, les cours, les places publiques, les carrefours, contiennent des forces que leur ont communiquées les hommes.

Les rites dont ils sont l'objet et qui varient selon leur provenance, ont pour but d'offrir ces forces à Faro qui les rend aux hommes purifiées et régénérées dans l'eau de pluie dont il abreuve les champs, dans celle des mares et des puits. Elles sont donc redistribuées et utilisées à nouveau pour le bien de la communauté.

Les ordures des carrefours, dites *dangu kalaw*, tiges ou pailles du *dangu*, contiennent la force, *nyama*, de tous les êtres qui les ont foulées.

Les ordures des demeures contiennent le *wanzo* des incirconcis, le *nyama* que les habitants supportent pour avoir tué animaux ou insectes et pour avoir reçu des injures, et leur *tere* bon ou mauvais. Ces forces, dites *wanzo dla* (litt. : arranger le *wanzo*) (1), ou *nyama dla*, viennent constamment en aide à tous les membres de la famille, elles améliorent le *wanzo* des incirconcis, facilitent l'accouchement des femmes, redonnent de la vigueur aux vieillards. Un petit autel, *konye*, conservé dans la pièce réservée au chef de famille, leur est consacré.

Les balayures ramassées après les sorties du Komo, sur la place où ont lieu les danses, contiennent la force des sociétaires.

a) Les ordures familiales, recueillies individuellement, sont mises en tas séparés, dans des excavations circulaires peu profondes aménagées aux abords de l'agglomération (cf. pl. VI, *b*). Chaque semaine, chez les gens fortunés, une chèvre est égorgée au-dessus du tas sur lequel on a placé momentanément l'autel. Le sacrifice établit un double échange : le sang alimente l'autel en même temps qu'il provoque dans ce dernier le transfert des forces contenues dans les ordures.

Tous les deux mois et sept jours, sur décision du chef de village, ces ordures individuelles sont extraites des trous et chacun brûle son propre tas dont il aspire la fumée. Les cendres sont déposées au bord du fleuve, mouillées pour que le vent ne les emporte pas, et abandonnées pendant sept jours, période pendant laquelle Faro « vient les visiter et les bénir ».

Le huitième jour, après réunion chez le chef, les villageois se rendent au carrefour pour y brûler les tas d'ordures collectifs, recueillir les cendres et les transporter au rythme *wanzo foli*, joué sur les tambours, au bord du fleuve où se trouvent celles des tas individuels.

Après un sacrifice offert sur les autels *konye* des assistants, le griot du Komo est frappé par le *nyama boli* jusqu'à ce qu'il entre en transes et se précipite à l'eau sans mot dire. Tous doivent jeter leurs cendres à sa suite avant qu'il ne soit ressorti. A ce moment les crachats de l'homme qui s'ébroue sont recueillis comme un don de Faro en échange des ordures jetées. Chacun s'en enduit les mains et les pieds et, après le retour qui s'opère en silence, en imprègne le seuil de sa demeure en témoignage du sacrifice, afin que Faro « reconnaisse les siens et protège leur vie ».

(1) Ce nom leur est donné surtout dans les maisons où vivent beaucoup d'enfants.

Le jeudi qui suit, les gens se réunissent pour danser sur les rythmes propres à chaque sexe et à chaque génération. Au soir, chacun va mettre le pied sur l'emplacement du tas d'ordures puis tous se rendent au carrefour pour offrir au génie Soba du mil, du coton, des noix de kola. La cérémonie se termine par une réunion chez le chef qui donne des conseils, encourage chacun à respecter les coutumes, à honorer les ancêtres et les génies protecteurs.

b) Après les sorties du Komo, les détritus sont balayés et rassemblés devant le sanctuaire. Chacun des participants saute trois fois par-dessus, pour leur communiquer son *nyama*. Le soir, le masque tourne en sifflant autour du tas, auquel on met le feu, tandis que le chef jette trois fois de la poussière aux quatre points cardinaux. Le masque se tient alors dans le vent de façon à recevoir la fumée; derrière lui se placent d'abord le chef puis les sociétaires, en file, accroupis, et bouche ouverte pour mieux aspirer. Lorsque le vent change de direction tous se déplacent pour continuer cette fumigation, *wuɜuli*, qui constitue une purification en même temps qu'un apport de forces. Au moment où le feu est presque éteint, les plus courageux le piétinent pour mieux assimiler le *nyama* qu'il dégage. La cendre, recueillie par le chef, est partagée, l'unité de mesure étant la calebasse *mure* : une part importante est mise dans le *nyama boli*, une autre est donnée en offrande à Faro, une troisième est distribuée aux sociétaires.

A quelques jours de là, le groupe se rend au bord du fleuve au son des tambours, rythmant le *murumuruw foli* (litt. : rythme des débris), jette à l'eau les cendres réservées à Faro et, toujours dansant, s'en retourne au village.

La part remise aux sociétaires sert à préparer de la potasse qui, mélangée au gâteau de mil, nourriture quotidienne des Bambara, fera participer les membres de la famille aux pouvoirs retenus dans le *nyamanto*.

Cette consommation clôt le cycle du transfert des forces, lesquelles avaient été temporairement communiquées par les individus aux ordures, puis récupérées par Faro et redistribuées finalement au corps social.

III. — Rites de pluie.

Au moment de la première façon donnée aux champs, on dessine sur l'arbre du Kworè à la bouillie de mil, un losange inscrit dans un rectangle qui représente « le grand feu sorti

des angles cardinaux » au moment de leur constitution en disant : « Les quatre coudes (le losange) sont le feu des angles, voici l'anniversaire du Kworè ». Car le défrichage ou le premier labourage symbolisent toujours le premier débroussaillement obtenu par le feu.

Dans le courant du mois de mai, les sociétaires du Kworè sacrifient sur leurs autels, avant le premier grondement de tonnerre, pour purifier le premier ciel où se forment les nuages du passage impur de Mousso Koroni. Le chef réunit autour de l'arbre les sociétaires et récite la prière suivante :

« Je suis venu à toi, Kworè, si [le nuage] est noir à l'est, qu'il vienne ; noir à l'ouest, qu'il vienne ; noir au sud, qu'il vienne ; noir au nord, qu'il vienne ; noir au firmament, qu'il vienne, et qu'alors il donne une grande eau » (1). Il verse ensuite sur la terre de la bouillie de mil et le sang des volailles apportées par chaque sociétaire. L'initiation de nouveaux membres a lieu au cours de cette cérémonie.

Après la beuverie de bière de mil qui suit les cérémonies, il est d'usage de raconter l'histoire de Mousso Koroni chassée par Pemba et poursuivie par Faro.

Si, malgré cela, la pluie ne tombe pas assez vite, les sociétaires se réunissent au pied de l'arbre en apportant un fer de hache que l'on place dans une eau fraîche. L'eau est ensuite versée au pied de l'arbre : elle symbolise le froid que subissent, dans le deuxième ciel, les génies du Kworè pendant leurs luttes pour obtenir le passage de la pluie.

Dans certains villages, les sacrifices au Kworè et au Faro sont offerts en même temps. A Massala et Soroba, les sociétaires se rendent au bord du Niger, emportant avec eux le *kworɔ boli*. Un peu de l'eau qu'il contient est versée au fleuve et remplacée tandis qu'une prière est adressée à Faro. Une victime est ensuite égorgée, du cuivre jeté au fleuve. On secoue l'autel au-dessus de l'eau pour imiter le bruit du tonnerre et de la pluie ; de retour au village, les sociétaires allument au pied de l'arbre du Kworè un feu dans les braises duquel ils placent des pierres de tonnerre.

« Chauffer les pierres agite leur âme » ; quand elles sont chaudes, on les plonge dans l'eau froide pour « chauffer et tourmenter l'âme de l'eau ». La fumée dégagée par le feu, la chaleur contractée par les pierres et l'eau contraignent la pluie à tomber.

(1) *ne nani na kwore nani na; a ma fi korona a ka na; a ma fi klebi a ka na; a ma fi woro dugu a ka ma; a ma fi keñeka a ka na; a ma fi sãfe a ka na; otumana a ka ke dyi ba ye.*

Des victimes sont sacrifiées puis les sociétaires retournent au village autour duquel ils tournent six fois en partant de l'ouest. Puis ils vont reporter au sanctuaire le *nimara boli* et les vieillards qui représentent le génie dansent sur un seul pied au son des tambours en imitant Faro qui n'a qu'un membre inférieur. L'autel, introduit dans le sanctuaire par le chef qui y pénètre à reculons, reçoit en offrande un peu d'eau du Niger dans laquelle on a fait tremper depuis la veille, pour les « rafraîchir », des pierres de tonnerre. La même libation est faite sur le *kwore boli*. De retour chez le chef du Komo, on fait sur les murs de sa demeure des libations de bouillie de mil, puis on égorge au nom de Faro, du *nimara boli* et du Kworè, un bélier blanc dont la chair sera jetée au fleuve, acte qui termine les cérémonies.

c) A la fin de l'hivernage est célébré l' « anniversaire du Kworè » qui a pour but premier de commémorer l'action des génies pendant la période précédente pour l'obtention de la pluie.

Au jour dit, les sociétaires vêtus d'un cache-sexe, tenant dans la main gauche un fouet d'herbe rouie et tordue, de l'autre une torche de paille enflammée, se rendent auprès de l'arbre autour duquel ils tournent en chantant pour « recueillir le Kworé ». Le claquement des coups de fouet qu'ils se donnent mutuellement représente les coups de tonnerre, la batterie de tambour qui accompagne leurs chants imite son grondement. Les brûlures qu'ils s'infligent rappellent celles que supportent les génies dans les combats célestes. Ils se dirigent ensuite vers la place publique où sont massés les villageois et où sont censés conduire le génie qu'ils ont appelé en mimant son action. Quand ils sont réunis, apparaissent les *kworeduga* vêtus de leur costume traditionnel, à califourchon sur leur cheval de bois, qui représentent les génies montés sur leurs chevaux ailés pour voler au combat.

Ils s'avancent en dansant et chantent des strophes reprises en chœur par les sociétaires. Ceux-ci ayant formé un cercle, le chef se place au centre, se fouettant, se brûlant, et faisant mine d'avaler le feu de sa torche. Quand il est las, il s'arrête et, tour à tour, les sociétaires l'imitent. De la poudre de piment écrasé est soufflée dans les yeux des danseurs pour rappeler la chaleur brûlante des cieux embrasés.

Les *kworeduga*, qui ont alors déposé leurs chevaux de bois, mettent pied à terre pour se battre, saisissent des branchages verts; ils éteignent, en les fouettant, le feu qui prend aux vêtements des danseurs et des assistants. Ce geste rappelle l'action du vent qui, dans l'espace, éteignait le feu ardent s'attaquant

aux combattants. Les participants, entre les danses, boivent la bière apportée sur place pour la circonstance afin de nourrir les invisibles qu'ils représentent.

Tous les assistants consomment également un plat composé de pois, haricots, arachides, riz, manioc, mil, fonio, cuits avec des feuilles de baobab et d'huile de karité. Ce mélange est assimilé au brassage des nuages par les génies qui, au plus fort de la lutte, sont censés les avaler. Quand la cérémonie tire à sa fin, le chef ayant renvoyé les femmes et les enfants va quérir le *kwore boli* qu'il balance dix-huit fois sur la place.

Les sociétaires en rang, retournent auprès de l'arbre pour y « ramener » le Kworé qui a assisté, invisible, à toutes les cérémonies. Ils tournent autour de l'arbre en chantant au rythme des tambours. Puis ils éteignent leurs torches et les jettent à son pied avec les fouets avant de s'en retourner chez eux. Leurs plaies et leurs brûlures sont soignées par leurs femmes avec l'eau de l'autel du Kworè, cette médication portant le nom de *kwore kane* (remède du Kworè).

Les mêmes danses et sorties masquées ont lieu trois jours de suite. Au quatrième jour le chef et les vieillards, dévêtus, se rendent au sanctuaire en rampant pour le sacrifice annuel offert à l'intérieur. Le chef ramasse les pierres de tonnerre recueillies pendant l'année écoulée et les place dans le sac des autels destinés à la vente.

Pour « éclaircir » les miroirs, il verse sur eux de la bouillie de mil; sur le serpent et sur le *ñō boli*, il égorge des volailles et dépose du suc de noix de kola; il remplit ensuite le *ñō boli* avec du mil prélevé dans celui du Komo. Avec les grains restants, il confectionne une bouillie dont il fait une libation sur le sac. Il passe ensuite sur le serpent un brin de paille enflammé en disant :

« Toi, serpent, tu n'as pas peur du feu; tu ne dois pas avoir peur du feu de la pluie » (1).

Cet acte a pour effet de préparer par ces brûlures le serpent à attirer la foudre dont il ne doit pas redouter les effets.

IV. — Rites de renouvellement de l'année.

Ces rites comportent des actions individuelles, familiales et collectives, ces dernières faisant intervenir la plupart des institutions (2). Tous, du nouveau-né au vieillard, doivent procéder à une sorte de purification qui consiste essentiellement dans le

(1) *e ngorongo e ma sira tasuma ñe e kana sira sandyi tasuma ñe.*
(2) Nous donnons à titre d'exemple des rites collectifs ceux qui sont exécutés sur les autels de pierre du village *(fara ba)* (cf. p. 91).

rejet des souffles et forces de l'année écoulée et dans la prise de forces et de souffles neufs : c'est, selon l'expression bambara, « un rafraîchissement du corps et de l'âme ». Mais le renouvellement n'est pas limité aux éléments qui composent la personne, il s'étend au cosmos et aux points cardinaux.

1° Le rite individuel du chef de famille est exécuté avec l'instrument *ngoni* qui est utilisé pour tracer sur le mur de son *česo* les dessins représentant l'univers (1). Il débute par une offrande de suc de tomate réservée à Faro, qui préside à l'usage familial de l'objet et qui se trouve dès lors présent. Les fruits sont pressés; sur le suc, un hérisson est égorgé pour qu'aucun autre génie ne le touche. Ensuite l'homme sacrifie un margouillat qui rappelle sa condition avant sa circoncision : ce sacrifice figure une nouvelle circoncision, offerte à Faro, et qui augmente ses forces.

Le sacrifiant met sa langue sur le suc des fruits sans en avaler une goutte, pour donner à Faro « un compte rendu complet de tous ses actes, de toutes ses pensées de l'année écoulée (travail, naissances, décès, maladies, disputes, bonheur et malheur) comme un subordonné faisant un rapport à son supérieur ». Il met l'auriculaire droit dans le liquide et le pose au mur sur le dessin représentant Faro. Puis il aspire par les narines un peu de suc de tomates et le souffle sur le *ngoni*, balayant ainsi le reste de vie de l'année écoulée qu'il tenait encore dans son corps : un air nouveau, venu de Faro, circule alors dans ses poumons. Il remplit sa bouche ensuite de liquide retenu par la peau de bouc de l'instrument et le recrache aussitôt pour montrer au génie que tout lui est remis. Puis il se rend au fleuve ou au bord de la mare de Faro, où il boit un peu d'eau à titre de purification pour l'année à venir.

2° Au jour choisi pour la cérémonie familiale, le *ngoni* est solennellement extrait de la pièce où il est habituellement mis à l'abri des regards et présenté à la famille assemblée devant la porte.

Sur le cadre on exécute un rythme dit *kalafoli* qui a pour effet de renvoyer au fleuve ou au puits l'âme *(ni)* des assistants. Puis on joue sur le filet, qui représente Faro, un autre rythme qui appelle l'âme renouvelée rendue par le génie. Tous ouvrent la bouche et aspirent la nouvelle effluve bénéfique venant sur la famille. Quand le rythme cesse, chacun ferme la bouche et rentre sans parler chez soi. A la porte d'entrée, avec une cordelette, *sebe dyuru*, les enfants sont frappés de petits coups sur le dos

(1) Cf. p. 129, fig. 10.

1: Dieterlen FA8 Bambara

« pour recevoir et supporter tout ce qu'apportera l'année nouvelle ».

L'instrument est alors remis en place dans la demeure tandis que les assistants ferment les yeux pour ne point l'apercevoir. Le possesseur entre en transes, fait qui exprime que Faro lui-même a porté l'instrument au lieu où il séjournera pendant l'année. L'homme qui sort à reculons de la pièce où il l'a déposé est transporté dans son *česo*; il y reçoit des soins destinés à lui rendre son état normal et qui comportent une purification effectuée sur son autel individuel, *čuafebyẽni* (1).

3° Les cérémonies collectives de renouvellement de la personne sont exécutées en premier lieu sur la pierre *fara ba* du village.

Les « signes de la création » *(bolo li doniya)*, gravés au fer rougi sur une calebasse dans le but de demander aux ancêtres leur appui sont présentés aux assistants. Puis la pierre est enlevée et les objets qu'elle recouvre vérifiés, l'assemblée s'assurant qu'aucun n'a été déplacé en cours d'année. Puis on procède à la réfection des dessins rituels : l'opérateur dessine d'abord des torches qui représentent le feu utilisé autrefois par les ancêtres pour se défendre des attaques et des dangers venus de l'extérieur, tandis qu'ils édifiaient le village. La prière suivante est récitée : « Toi, torche de feu, je t'ai préparée dans la montagne (d'où sont sortis nos ancêtres), toi qui gardes les âmes du villages, protège nous de ceux qui veulent nous nuire, feu *(ter)* (2). »

Puis il dessine, comme sur le bonnet des ancêtres, un point noir qui figure et la matrice des femmes et Faro; celui-ci aidera les hommes en leur donnant de l'eau car « nul ne peut sans son appui, même le Kworè, avoir la pluie nécessaire aux cultures ».

Trois petits personnages représentent les trois chefs responsables du Kworè soumis aux rites du feu et qui supportent avec courage et pour le bien commun les souffrances et les brûlures. Les autres sociétaires sont figurés par quatre silhouettes, pour marquer leur situation inférieure par un chiffre féminin. L'ensemble des personnages et des torches converge sur le point noir pour montrer que, « les hommes par les pieds, les torches par le feu, rejettent leur *nyama* vers lui ».

Lorsque les dessins sont terminés, tous les assistants à tour de rôle posent sur lui leur auriculaire puis leur langue pour abandonner le *nyama* de l'année et recevoir des forces nouvelles. Les femmes procèdent aux mêmes gestes que les hommes en les répétant quatre fois. Chacun reçoit ensuite respectivement trois

(1) Cf. p. 132.

(2) *e mɔ̃ ñɔ̃ tasuma, ñɛ e ɓu kulu la kɛ dla, dugu nimara ɓa kɛ, i kã kla kelenyɔ̃ na, tasuma* (ter).

ou quatre coups de fouet sur le dos pour bien intégrer en lui ces éléments nouveaux (1).

Les enfants, conduits par leur mère, sont l'objet de soins analogues. Les garçons appuient leurs orteils sur la pierre; les fillettes lui présentent leur sexe, pour témoigner de leur féminité. Tous sont ensuite assis à tour de rôle sur la pierre pour que le *nyama* ancien les quitte par l'anus. Puis, soulevés par leurs parents au-dessus d'elle, « on les secoue en tous sens pour bien tasser en eux le nouveau *nyama* reçu ». Les mères passent alors leurs mains sur le visage des enfants, puis sur le leur, geste qui les lie pour l'année qui vient à leur progéniture.

L'assemblée se rend auprès de la pierre du Kworè où elle renouvelle les points cardinaux en brandissant des torches allumées à l'ouest, au nord, au sud puis à l'est. Chacun s'excuse des fautes commises en cours d'année. Les hommes à tour de rôle posent le pied droit sur la pierre et se tournent successivement vers les points cardinaux en prenant une forte bouffée d'air, bouche ouverte et langue tirée, comme pour « les aspirer ».

Les femmes font de même en posant le majeur sur la pierre; elles reçoivent en même temps quatre coups de fouet sur le dos pour « supporter (2) le changement des points cardinaux avec la douleur ».

Tête baissée et mains au dos les malades présentent à la pierre les parties du corps, sièges de leur souffrance, en disant : « Voici le mal qui est dans ma chair (3) », car la pierre est à la fois responsable et dépositrice de la maladie. Les borgnes et les aveugles montrent leurs yeux fermés. Les infirmes posent sur elle leurs membres atteints. Puis les vieillards initiés, entièrement dévêtus, font le tour de la pierre en récitant une formule en langue ancienne (4). Ensuite, les jeunes gens courent tout autour d'elle en faisant tourner vivement le bras droit, poing fermé; par ce geste ils demandent à la pierre de les aider à trouver femme. Les jeunes filles les suivent en marchant sur leurs traces, geste de docilité qui exprime aussi leur désir de se marier.

La cérémonie se termine par une beuverie de bière qui dure trois jours. Chacun est heureux et gai d'avoir « renouvelé » son âme; les jeunes gens se marieront, des enfants seront conçus.

(1) Avec l'auriculaire on agit sur le *nyama* du corps, avec la langue sur celui des paroles.
(2) Le terme familier « encaisser » serait une meilleure traduction.
(3) *nka soko la ba na fle ninye.*
(4) *dede kumbeyde mala kay kapo kumbey de malado.* Ce texte signifierait : « pierre, maîtresse de tous, ne crains rien, tes enfants sont là ».

CHAPITRE VIII

LA DIVINATION

S'il est encore difficile de dégager les principes généraux de la divination chez les Bambara, il est possible cependant d'apercevoir à travers ses aspects divers des éléments identiques. Dès qu'on aborde les mécanismes et les symboles employés par les devins, il apparaît que le premier et fondamental élément de la divination est la « parole », créatrice de vie, moteur du cosmos et pouvoir de Faro.

Prévoir l'avenir, c'est dévoiler au profane la « parole » qui se situe à la fois dans l'espace et dans le temps, qui est volonté et expression matérielle de cette volonté. Le destin est compris comme la réalisation des desseins de la création, auxquels tout doit se conformer. Etre soumis à cette volonté est la sagesse suprême. S'enquérir de la raison d'un état ou d'un événement passé, ou déterminer l'attitude à prendre devant des états ou des événements futurs, c'est là ce que peut et doit faire le sage.

Les puissances surnaturelles, détentrices de la parole, ont seules le pouvoir de la révéler. Elles l'ont fait, dans les temps mythiques, pour tous les hommes, en leur enseignant des techniques propres à réparer les désordres successifs causés dans la création. Elles le font pour chacun, s'il en a besoin et s'il sait lire au travers des procédés divers de connaissance qu'elles ont mis à sa portée. C'est donc à elles que s'adresse le devin pour que la parole soit communiquée.

Quels vont être les signes privilégiés sur lesquels se penchent les devins? Il apparaît que ce soient les nombres, et notamment sur les vingt-deux premiers. En effet, tous les aspects de la vie physique et morale sont inscrits en eux. Leur ensemble reflète la suite des événements dans l'espace et dans le temps. A chacun d'eux est assigné un symbolisme complexe qui se superpose aux autres.

Car chaque nombre a un ou plusieurs sens qui lui sont propres.

[p. 210]

Il est pair ou impair, notion liée à celle de la gémelléité à laquelle il est fait si souvent allusion au cours de cet ouvrage. La somme de plusieurs nombres exprime aussi une idée particulière qui s'ajoute à celles que recouvre chaque élément; une valeur est attribuée enfin à la succession des nombres, qui est la première expression du temps (1).

Les 22 premiers chiffres, qui représentent l'ensemble des « paroles » et expriment la totalité de la connaissance mystique des Bambara, doivent être envisagés sous des angles différents selon qu'on les considère comme les 22 éléments fondamentaux de la création, les 22 éléments de la domination de cette création par Pemba, la série des 22 modes et temps de la réorganisation de cette création par Faro. Dans cette série apparaît nettement le classement des éléments composant l'être humain, *ni*, *dya*, *tere*, selon le caractère même et le principe d'action de Faro : la gémelléité.

De plus, les étapes du temps, lequel n'existait pas avant sa domination, sont exprimés par la succession des chiffres, dont chacun est lié à une partie du mythe.

La divination courante utilise les 22 premiers éléments sur le plan où ils expriment « l'ordre et la parole de Faro ».

1. *kele*. Faro; la parole. Chiffre du maître de la parole. La chefferie; le droit d'aînesse, le droit du premier; la tête. La conscience : aspect psychique, aspect moral.
2. *fla*. Dualité initiale, gémelléité. Les deux jumelles de Faro; les deux premiers jumeaux humains. Amour et amitié; union des êtres.
   Nécessité pour l'homme cependant de ne pas suivre deux voies, mais d'être droit dans son action.
3. *saba*. Symbole sexuel de l'homme, de son âme. Naissance de jumeaux mixtes, fils des pécheuses Bozo.
4. *nani*. Symbole sexuel de la femme, du double *(dya)* de l'homme. Naissance d'une fille Bozo.
5. *duru*. Nombre néfaste composé de 4 (femme) et 1 (incomplétude). Fausse couche, échec, mort. *duru* se dit d'un mort-né. Cependant il a un aspect faste et connote alors l'univers (2).
6. *woro*. Symbole des jumeaux mâles (3 et 3). Nombre faste (3).
7. *wolōfla*. Symbole des jumeaux mixtes (3 et 4). Homme complet possédant *ni* et *dya* de sexes opposés. Monde complet; crois-

(1) Cette expression est symbolisée par la progression des quatre premiers chiffres dans les préliminaires de la création. Cf. p. 8.
(2) Cf. p. 9.
(3) *dēlę ni fla ye gariseke ye*, « deux petits jumeaux mâles, c'est de la chance ».

1: Dieterlen FA8 Bambara

sance de la nature. Image idéale de la création; parole parfaite.

8. *sekin*. Symbole des jumelles (4 et 4), des huit ancêtres et de leur parole. Excès de paroles; danger de cet excès dû aux femmes.

9. *konoto*. Symbole du caractère ou *tere*. Incomplétude.

10. *tā*. Composé de 6 (jumeaux mâles) et de 4 (naissance féminine), il est faste et exprime la fécondité souhaitée par Faro ainsi que Faro lui-même.

11. *tā ani kele*. Conflit et discussion. A la onzième époque après la domination de Faro, Téliko a voulu résister.

12. *tā ani fla*. Tentative de Téliko pour dominer le monde, de connivence avec les hommes.

13. *tā ani saba*. Composé de 3 (Téliko, génie mâle) et de 10 (Faro) exprime le refus opposé par Faro à la domination de Téliko.

14. *tā ani nani*. Voyage de Téliko.

15. *tā ani duru*. Défaite de Téliko.

16. *tā ani woro*.
17. *tā ani wolōfla*.
18. *tā ani sekin*.
19. *tā ani konoto*.

} Travaux d'organisation de l'univers par Faro.

20. *muka*. Réunion de Téliko et de Faro pour décider de l'ordre et de la marche de l'univers.

21. *duka ani kele*. Domination complète de Faro sur la création.

22. *muka ani fla*. Total des temps écoulés depuis la création jusqu'à l'organisation du monde. Conclusion et « terme des paroles ».

Le symbolisme des nombres, dans la vie courante, joue chaque fois qu'ils interviennent. Dès l'origine ils servirent à qualifier les outils et les ustensiles. Suivant que ceux-ci appartiennent aux hommes ou aux femmes, ils sont respectivement marqués de trois ou quatre signes facilement reconnaissables, qui indiquent leur appartenance. Ainsi dans le tissage la navette comportait trois bobines, le fuseau quatre traits.

Chaque rite est répété trois fois s'il s'agit d'un homme, quatre s'il s'agit d'une femme. S'il est exécuté plusieurs jours de suite ou à des intervalles réguliers, le même rythme est observé : ainsi on nourrit tous les trois jours le *dya* d'un mort dans l'eau, tous les quatre jours celui d'une morte. L'organisation de la chefferie, de la prêtrise est fondée sur les mêmes lois. Un chef religieux est généralement accompagné de deux aides ou de deux vieillards appartenant à sa promotion : leur ensemble est une réplique des trois premiers des huit ancêtres primordiaux.

Sept, expression de la création parfaite apparaît notamment dans la répétition du nom de Faro lorsque lui est adressée une demande ayant trait à la fécondité qui peut être formulée

par un couple mâle-femelle dont le chiffre est sept. Dire le nom de Faro l'alerte, mais le répéter sept fois lui fait entendre ce qui peut le mieux le satisfaire et lui présente ce qu'il désire.

Huit est le nombre des ancêtres qui reçurent la parole et des familles qui la diffusèrent. Six et huit, images de la gémellité mâle et femelle sont à la base du système de chiffraison et des calculs bambara (1). Dix, qui répète l'unité, est fait de la somme des quatre premiers nombres marquant les étapes de la création : il représente Faro (2). Vingt-deux, qui détermine les catégories de la pensée créatrice po, représente l'univers; on le retrouve sur tous les sanctuaires ou les objets rituels.

Inversement un nombre peut être attribué à un individu à propos de son comportement : on dit d'un méchant homme qu'il est un « onze »; qui veut prendre le pouvoir alors qu'il n'en a pas le droit est « douze »; on dit « treize » à un homme à qui l'on refuse ce qu'il demande, pour lui faire honte.

Un autre élément fondamental de la technique divinatoire est constitué par l'état ou les qualités du devin. Il n'est besoin, pour le commun, d'aucune qualité spéciale — autre que celle exigée normalement d'un sacrifiant — pour interroger les puissances surnaturelles. Ainsi tout Bambara, avant de faire son offrande, jette au sol une noix de kola pour interpréter sa position. Mais le devin est dans un état particulier : ses éléments spirituels, constamment en rapports avec la divinité, sont l'objet de précautions qui l'introduisent dans le cycle du surnaturel et lui permettent d'entendre son message. Ils sont donc mis à l'abri de l'impureté qu'ils pourraient acquérir au contact des hommes ordinaires. De ce fait, le devin est astreint à respecter un certain nombre d'interdits. Son double, garant de son état, est conservé par les génies qui le protègent d'une part et qui d'autre part exercent un contrôle sur son possesseur. Il est pour eux un moyen d'action. « Si le devin ayant reçu la parole se trompe, les génies peuvent le faire mourir. » Sa bouche est toute chargée

(1) Cf. p. 27 n. 1.

(2) « La fonction religieuse de la décade joue chez les Bambara un rôle extrêmement important, car le symbolisme de tous les nombres y est compris, puisqu'elle les contient tous. Pouvant être constituée par la somme des quatre premiers nombres qui, par eux-mêmes, expriment l'unité et la dualité de l'être, la masculinité et la féminité, la quadrinité gémellaire, l'essence même de ce qui est, en un mot la décade exprime tout ce qui est achevé en soi-même, tout ce qui est complet, parfait et juste. Le nom lui-même de la décade, *tô*, indique ces notions; d'ailleurs les Bambara disent souvent, à la place de *tô*, *dôrô*, *dafara*, « c'est complet ». Aussi la décade est-elle le symbole essentiel de la divinité. » S. DE GANAY, *Notes sur la théodicée bambara*, p. 196.

1: Dieterlen FA8 Bambara

d'une force qui lui vient de ces puissances et dont il ne doit pas mésuser.

D'autre part, l'état dans lequel peut le mieux s'exprimer le spirituel est la transe. Dans l'excitation de la danse, au son du rythme effréné des tambours, le Komo devine et prédit. Il est à ce moment tout entier sous l'emprise des êtres spirituels qui s'expriment à travers lui.

Ces différents points exposés, est-il possible dans l'état actuel de l'enquête de classer les modes divinatoires que nous avons observés chez les Bambara? Ce classement, que nous tenterons, est provisoire et les observations devront être reprises et approfondies.

Une description sommaire de quelques modes de divination courants est donnée ci-après et deux des techniques les plus étudiées, la divination par le jeu de guitare et celle du jet des cauris, seront exposées en détail. (1).

Modes de divination liés a la notion de personne.

La connaissance de l'être est un souci constant des Bambara. Le corps, support des principes spirituels, est marqué dès la naissance par des signes que tout individu renseigné est capable d'interpréter. Ils déterminent non seulement le caractère *(lere)* d'un être mais aussi, dans une certaine mesure, le destin qui l'attend.

C'est ainsi que l'on examine soigneusement les traits du visage, l'implantation des cheveux, la forme des yeux, du nez, de la tête, les lignes du front d'un nouveau-né, et qu'on prétend dire dans une large mesure ce qu'il sera ou fera dans la vie. Plus

(1) C'est à dessein que nous n'abordons pas, dans ce chapitre, l'étude de la géomancie, nous réservant de la traiter ultérieurement. Ce mode de divination a fait l'objet d'une description détaillée dans C. Monteil. *La Divination chez les Noirs de l'Afrique occidentale française.*

La géomancie est très couramment employée par les Bambara et pratiquée par tous les chefs de sociétés religieuses et par tous les chasseurs qui en connaissent plusieurs sortes, notamment le *nama li* « signe de l'hyène », le *timba li* « signe de l'oryctérope, le *lyẽ dyɛ* « vérité blanche » ou *trabu*. Les représentations attachées à ce mode de divination sont très complexes chez les Bambara qui déclarent posséder une géomancie autochtone distincte de la géomancie dite « musulmane » qu'ils connaissent également. Ce dernier point semble confirmé par les observations recueillies par B. Maupoil au Dahomey et exposées dans ses conclusions (cf. *La Géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, p. 678). La géomancie se pratique sous des formes comparables dans tout le continent africain; plus que toute autre activité son étude pose le problème des influences dont il a été question page XVI et notamment celle de l'Islam.

tard, la démarche, le balancement des bras, la façon de poser le pied, de porter la tête ou les seins, compléteront, pour les gens avertis, le portrait esquissé à la naissance.

Mesure du *dya* :

Des indications sur l'individu sont données aussi par le double ou jumeau *(dya)* (1) qui se matérialise dans l'ombre du corps, laquelle est mesurée en utilisant comme unité l'auriculaire. On procède à cette opération au soleil, à midi, quand l'ombre est la plus courte, en partant du vertex. Les mesures relevées sont groupées alternativement par trois, nombre mâle, et par quatre, nombre femelle, selon le tableau suivant :

1. Les trois premiers auriculaires représentent les nerfs, *pasa* (masc.).
2. Du quatrième au septième, les parties molles, la chair, *bu* (fém.).
3. Du huitième au dixième, les os, *kolo* (masc.).
4. Du onzième au quatorzième, les liquides du corps, *dyi* (fém.).
5. Du quinzième au dix-septième, le sexe mâle, *wulu* (masc.).
6. Du dix-huitième au vingt-et-unième, le sexe femelle, *byɔ* (fém.).
7. Du vingt-deuxième au vingt-quatrième, les articulations, *kolonyɔ* (masc.).
8. Du vingt-cinquième au vingt-huitième, les seins, *si* (fém.).
9. Du vingt-neuvième au trente-et-unième, la colonne vertébrale, *koloko* (masc.).
10. Du trente-deuxième au trente-cinquième, la matrice *dɔ̄ɔ* (fém.).
11. Du trente-sixième au trente-huitième, l'intelligence, *hakili* (masc.).
12. Du trente-neuvième au quarante-deuxième, la mesquinerie, la bêtise, *misenya* (fém.).
13. Du quarante-troisième au quarante-cinquième, le jugement, le calme, *basigi* (masc.).
14. Du quarante-sixième au quarante-neuvième, l'incohérence, l'agitation, *hakilimuli* (fém.).

Les groupes sont matérialisés par des bâtonnets dont la taille va croissant pour les mesures mâles, décroissant pour les mesures femelles.

Exemple : si la mesure de l'individu s'arrête au groupe 7, il sera représenté par quatre bâtonnets (mâles) de taille croissante et par trois autres (femelles) de taille décroissante et d'aspects différents.

(1) Cf. p. 57.

Quel que soit leur nombre, ces bâtonnets sont ensuite placés de la façon suivante : ceux des nerfs dans un récipient sec, ceux de la chair dans de la farine de mil, ceux des os sur une pierre dure, ceux des liquides dans l'eau, ceux du sexe mâle sur des testicules de bouc, ceux du sexe femelle sur la vulve d'une jument, ceux des seins dans de l'huile de karité, ceux de la matrice dans de l'eau du Niger ou dans celle d'un puits, ceux de l'intelligence dans du lait frais, ceux du calme et du jugement dans de l'eau. Sur le bâtonnet des articulations, on dit le nom du lion; sur celui de la colonne vertébrale, on dit *dyose*, (litt. : point d'appui); sur celui de la mesquinerie, le nom du bousier; sur celui du désordre et de l'agitation, *muso dāga* (litt. : femme maudite).

Une prière est dite sur les bâtonnets qui sont ensuite groupés et comptés avec leur représentation chiffrée et leur symbolise suivant des calculs compliqués dans le détail desquels nous n'entrerons pas (1). Cette prière et ce compte sont dits : *faro kanubaya*, « amour de Faro ». Ils témoignent de sa sollicitude pour ses ressortissants et auraient été révélés aux hommes par l'hirondelle messagère, dès la naissance des premières jumelles.

Chacune des mesures correspond à un comportement physique ou moral de l'homme déterminé par Faro, avant la naissance. Il est donc possible, en mesurant le *dya* d'une femme enceinte, de connaître le sexe de l'enfant qu'elle porte et le caractère qui lui sera attribué par le génie.

Sans nous étendre davantage sur ce mode de divination qui implique une série d'interprétations, il convient de remarquer qu'il s'inscrit dans le système de pensée du Bambara et s'inspire de la conception qu'il se fait de l'homme dans l'univers.

Divination par la noix de kola.

Les noix de kola que les Bambara consomment et utilisent dans leurs rites sacrificiels ou divinatoires sont classées en sept catégories d'après leur forme et leur couleur.

1° *dangoro*, noix rouge.
2° *yelevoro*, noix blanche.
3° *sosokuvoro* (litt. : tête de moustique), noix rouge et pointue à l'une de ses extrémités.

(1) Il faut cependant remarquer que le total des signes est (7 × 3) + (7 × 4) soit 49.

4° *flaniworo* (litt. : kola jumeau), noix blanche avec les mêmes signes sur ces deux éléments.
5° *worodanda* (litt. : kola sans bouche), noix bicolore sans fente apparente permettant le partage.
6° *bassiworo*, noix rouge foncé et très amère.
7° *nyaworo*, noix claire et de couleur indéterminée.

La noix de kola, « créée pour les jumelles de Faro », est elle-même symbole de la gémellité car les deux parties accolées se séparent facilement. Dans la vie quotidienne, sauf si le devin l'a ordonné à titre de purification, on ne mange pas seul une noix de kola; elle est partagée et l'une des moitiés donnée à un tiers. Ce geste de politesse et d'amitié est aussi l'expression de la gémellité de l'homme, comparable à celle du fruit lui-même.

Donner des noix de kola est toujours un signe de déférence, de respect ou d'affection. Manger une noix blanche « chasse les chagrins et les soucis ». La noix qui n'a point de fente est rarement consommée : semblant être faite d'une seule pièce, elle a un caractère néfaste. Dans les cérémonies religieuses, on utilise de préférence les noix *bassiworo* pour les *boli*, les noix rouges ordinaires, *dangoro*, pour les autres autels. La noix pointue *sosokuworo*, est offerte par celui qui désire un enfant : l'officiant mâche la moitié de la noix et la crache sur l'autel avant de consommer l'autre moitié.

La divination par la noix de kola est pratiquée dans des cas nombreux intéressant l'individu et la communauté. De plus, elle précède la presque totalité des sacrifices exécutés sur les divers autels. Avant l'égorgement d'une victime, la question est posée de l'agrément de la puissance bénéficiaire. Ce mode s'adresse aux génies que l'on invoque dans la prière récitée en même temps que l'on partage la noix et avant de la jeter. La couleur et la forme de la noix sont choisies d'après la question formulée et d'après la qualité de l'être dont on demande l'intervention. Si l'on s'adresse à Faro, pour un mariage par exemple, la noix doit être blanche; si l'on interroge les génies de la terre ou du firmament, elle doit être rouge; pour une naissance ou un décès et pour toute demande aux génies de l'ouest, on se sert de la noix bénéfique *yeleworo*; au contraire, pour se défendre d'un ennemi ou exprimer une malédiction, on s'adresse aux génies de l'est avec la noix sans bouche, *worodanda*. Une bonne noix de divination doit, de plus, présenter à l'intersection des deux morceaux qui la composent, une sorte de dessin, nommé *yeleda* (litt. : bouche pour rire). Il convient également qu'elle soit

pointue à l'une de ses extrémités pour « piquer le sujet » bénéficiant du rite. L'officiant qui a partagé la noix en deux dans le sens de la longueur et suivant sa ligne médiane naturelle, tient les deux morceaux dans la main et récite la prière suivante :

« Ma mère Faro, mon père Faro, génies de la terre, génies du firmament, génies de l'ouest, génies de l'est, toi qui est meilleur qu'eux tous, Faro, voici les kola, que la vérité soit dévoilée, que les deux (morceaux) s'ouvrent en haut. Je dis toi, Faro *(ter)* (1). »

Il peut aussi dire plus simplement :

« Voici deux noix de kola, si tu refuses que l'une soit fermée, l'autre ouverte; si tu acceptes, que les deux soient ouvertes ou qu'elles soient fermées (2). »

Ce texte détermine l'interprétation de la réponse qui sera donnée. Le devin ouvre ensuite la main, lâche les morceaux et regarde la façon dont ils se présentent au sol : s'ils sont disposés de la même façon sur la partie interne ou externe, la réponse est affirmative, dans le cas contraire, elle est négative.

Divination par les cauris.

Cette pratique est dite : *kolo nin fli*, litt. : « Jeter l'âme des cauris ». Ces coquillages ne se distinguent en rien de ceux du commerce ou de la parure. Un seul interdit concerne leur mode d'acquisition : ils ne doivent être ni achetés, ni obtenus gratuitement. Pour se les procurer, le devin doit procéder à un prêt sur gage dit *kuma boli* (litt. : sortir de la parole) : il donne à leur place un produit ou un objet qui sera repris ultérieurement quand il rendra les cauris.

Les 22 cauris utilisés résument « ce qui est nécessaire à l'homme » et sont divisés en trois groupes :

Les 7 premiers, *teliko dɛ̄*, fils de Téliko, représentent le génie de l'air, Téliko et ses enfants ainsi que « la respiration » des hommes. On dit d'eux en effet : « Les génies Téliko sont la respiration des humains (3). »

Les 7 suivants, *faro dɛ̄*, fils de Faro, symbolisent les êtres

(1) *ne ba faro ne fa faro du kuma jinew, sānfe jinew, klebi jinew, korona jinew dyenin kausa na be ye, e faro, woro fle tye ka banke fla ka dyā sāfe; ngo e faro* (ter).

(2) *woro fla, fle ninye, ni ma sō, kele ka dyā, kele ka bri, ni sona a fla ka dyā, fla ka bri.*

(3) *teliko ye adamadē ninakli kuma bo ye.*

humains. L'un d'eux, choisi parce qu'il est facile à distinguer, représente Faro : le devin dit 7 fois le nom du génie sur celui-ci avant de le mêler aux autres, ce qui aura pour effet de donner à l'ensemble la force du génie.

Les 8 derniers, *kumabana dɛ*, fils de Koumabana, sont les paroles des huit grands ancêtres. L'un d'eux, différent des autres, est dit « mère des paroles ». Il est à la fois Koumabana, premier des 8 ancêtres et le verbe inégalable qu'il a « craché », car Koumabana a connu « toutes les paroles existant actuellement sur terre. »

Ainsi 22, expressions de l'univers, résument, dans le système des 22 cauris, la personne humaine : corps et âme Faro, souffle et respiration, Téliko, parole révélée, Koumabana. Le partage en trois séries, dont deux de 7 et une de 8, est lui aussi significatif; le chiffre 7 est la marque de l'homme complet et il revient deux fois pour rappeler la gémelléité. 8 est le nombre du verbe qui l'anime.

Cette divination ne s'effectue que de jour, car il est irrespectueux d'alerter les génies dans la nuit tombante. De plus, l'orientation des coquillages sur le sol est importante et plus facile à observer à la lumière du soleil. L'officiant prend les cauris dans sa main, 3 ou 4 fois de suite suivant le sexe du consultant et les laisse tomber au sol ou sur un plateau. Il les lit ensuite, suivant leur orientation, la place qu'ils occupent par rapport à la mère ou « conclusion des paroles » et selon leur position ouverte ou fermée. Les devins très habiles, qui ont à résoudre des problèmes complexes, opèrent avec 22 cauris. Mais les huit *kumabana dɛ* suffisent parfois.

Dans ce cas, avant de les jeter, le devin prononce la prière suivante :

« Vous, huit vieux ancêtres, nul n'a pu vous dépasser en paroles, votre vision a été si grande qu'elle a dépassé le nombre [des autres]; les cauris sont jetés, vous montrerez la vérité; je dis vous, les huit vieillards, je dis vous, bons génies (1). »

Dans le court espace de temps où se place le jet des cauris, est inscrit le destin. A l'instant où le devin les lâche, « le génie de l'air qui les détient ayant examiné le cas, juge et propose. A l'instant où ils touchent le sol, Faro, maître en dernier ressort, dispose (2) ». Le dessin des cauris traduit sa parole; ils

(1) *aw moko korobaw sekin, moko ma se teme aw ka kuma na, aw ka somaga bonya ma, fo ka dama teme koloniw fɛ la, aw ka ntiɲɛ jira, ngo aw maw sekin, ngo jinew aw maw.*

(2) On dit couramment : « Teliko propose et Faro dispose », *teliko ba singa, fàro ba sinze.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

sont l'expression de sa volonté visible pour l'homme, à travers la parole révélée par Koumabana. Tout ce délicat mécanisme spirituel, invisible pour le commun, inconnu du non initié, est sensible pour le voyant et le devin qui ont conscience de manipuler, avec les cauris, le divin. C'est pourquoi ils se penchent sur la forme chaque fois renouvelée donnée au matériel épars avec un sentiment puissant de la présence des forces auxquelles ils font appel.

La somaya.

D'après la tradition, la *somaya* ou science du *soma* aurait été révélée au Mandé, c'est-à-dire qu'elle était connue des Bambara avant leur arrivée sur le territoire qu'ils occupent actuellement. Elle est réservée à quelques privilégiés. Les dons de clairvoyance qu'elle suppose peuvent être décelés chez un nouveau-né au moment de l'examen des signes déterminant son caractère *(lere)* par les vieillards au cours de la cérémonie de l'imposition du nom. Dans la petite enfance des manifestations fréquentes de souffrance sont l'indice de la présence des génies et, dès les premiers pas, la démarche elle-même confirme sa vocation. Vers dix ans le jeune garçon « guidé par les génies Téliko » est attiré par eux en brousse près d'une mare où il vit en leur compagnie invisible durant quelques jours.

Après cette retraite, l'enfant revient dans son village, muni d'une petite pierre (*finaworo*, litt. : noix de kola des génies) signe de l'alliance qu'il a contractée avec eux.

Mais il feint d'ignorer l'endroit d'où il vient. Il ne fait non plus jamais de déclarations au sujet du don de double vue qui lui a été octroyé mais le manifeste en faisant, sans être sollicité, à ceux qu'il rencontre, quelques révélations sur leur avenir. Au bout d'un certain temps, les gens reconnaissent à ces signes sa qualité de Soma, qui implique une modification des principes spirituels : le *dya* reste sous la protection des génies Téliko qui contrôlent ainsi le devin; ils agissent directement sur sa personne et tiennent en main sa santé et sa vie, pour le punir en cas d'infraction ou de désordres nuisibles à l'exercice de son art (1).

Les dons qu'il a reçus et la situation de son *dya* contraignent

(1) Un Soma deviendrait un *mahalakillen* ou un animal malfaisant si son *dya* était altéré du fait d'un contact avec la terre impure.

le Soma à ne point se marier et à observer une certaine chasteté. « La femme du Soma vit chez les génies », dit l'informateur qui ajoute que tous les quarante-neuf jours (7 × 7) son *dya* lui est renvoyé pendant la nuit en vue d'une union sexuelle.

A partir du moment où le Soma exerce régulièrement son art, il se rend en brousse de temps à autre pour consulter les génies et leur faire des offrandes. De plus, ceux-ci le visitent dans sa demeure où il les attire en brûlant une poudre qui dégage une odeur dont ils sont friands.

Le Soma a, comme le griot, une bouche pleine de *nyama* : le sien propre auquel s'ajoute celui des génies qui l'aident et le contrôlent. Sa parole est si efficace qu'il annonce rarement un décès, car il contribuerait à propager la mort.

Le Soma doit être d'une rigoureuse propreté, porter des vêtements simples et même se vêtir en indigent. Dans les cérémonies, il suspend à son cou, par une cordelette, la pierre *fineworo* qu'il doit toujours porter dans une poche de sa tunique. Il fait généralement partie de la société du Komo et peut devenir chef. Dans ce cas, il est le devin attitré du village.

Le Soma conserve chez lui sa pierre d'alliance et sa harpe avec ses accessoires. Lorsqu'il meurt, on laisse quelque temps son corps seul dans sa demeure : les génies sont censés venir reprendre ces objets que nul ne doit toucher et dont nul n'hérite. L'enterrement du corps et les cérémonies des funérailles ne sont exécutées qu'après ce délai. Son âme n'est jamais conservée dans les autels du Komo et va rejoindre le *dya* dans le domaine de Téliko; les principes spirituels du Soma ne se réincarnent pas et le don qu'il a reçu n'est pas héréditaire.

La harpe du Soma (fig. 17) (1) est faite d'un coffret rectangulaire *(bara)* traversé dans le sens de la longueur par un long morceau de bois (*ngoni kala*, litt. : tige du *ngoni)* entouré de petites lanières de cuir formant bagues (*jiri wolo*, litt. : peau de bois). Elles supportent les cordes en peau de chèvre (*ngoni dyuru* litt. : cordes du *ngoni*). A l'extrémité de la tige, *ngoni ku* est fixé un résonateur de fer *(boso)* orné d'anneaux de même métal *(nyege nyegele)* qui sont « les boucles d'oreilles des génies ». Ces anneaux sont dits « multicolores » car le son qu'ils émettent est brouillé et confus.

Lorsque le résonateur est placé sur la hampe, « il augmente les sons et les filtre dans l'air, ce qui plaît aux génies et les appelle auprès du devin qu'ils assistent pendant son travail ». Si l'instru-

(1) Cf. G. Dieterlen. *Morphologie et symbolique de deux instruments de musique bambara.*

1: Dieterlen FA8 Bambara

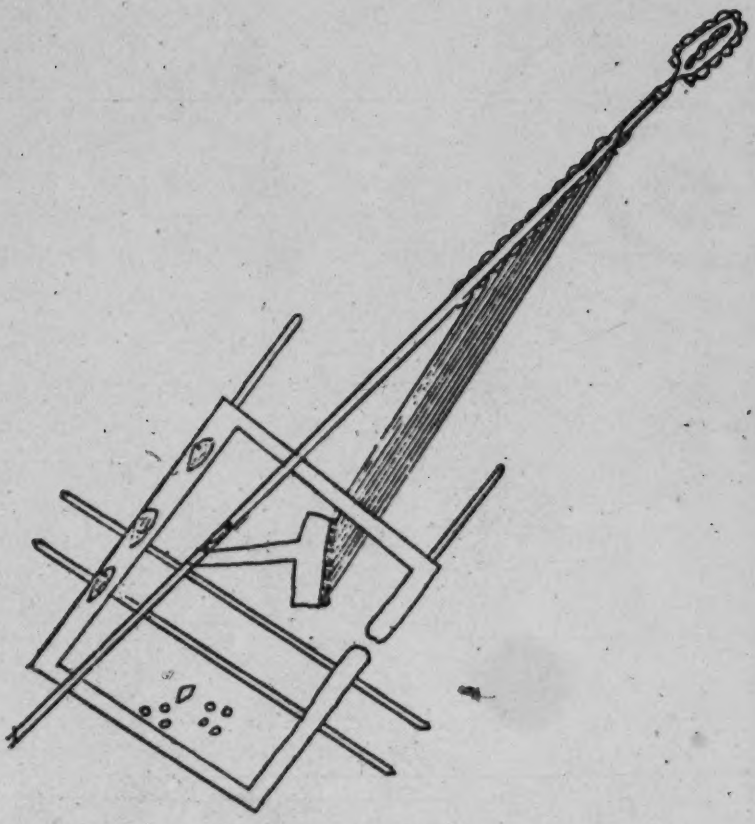


FIG. 17. — La harpe divinatoire du Soma.

L'instrument représente la face de l'ancêtre Koumabana, qui a reçu « la parole », et sa tombe; sur un autre plan, il symbolise aussi la face du devin et sa tombe. (Dessin d'un informateur).

ment est utilisé sans le résonateur, c'est-à-dire dans des buts profanes, les génies ne sont pas alertés par le jeu musical.

La peau, tendue sur le coffre au moyen de lanières en cuir de chèvre, est trempée dans de l'eau sur laquelle on a dit quarante-neuf fois le nom du génie Téliko. Les cordes de support sont faites de lambeaux tordus de suaires recueillis dans un cimetière. Les cordes musicales en peau de chèvre, au nombre de huit

symbole de la parole (1), portent les noms suivants en commençant par la plus courte : *kumabana*, *fa dé* (fils du père), *fa* (père), *fa koroke* (frère aîné du père), *fa dogone* (frère cadet du père), *ba* (mère), *modé* (petit fils), *fa so* (maison du père).

Accrochées sur un chevalet *jiri ni* (litt. : dents du *ngoni*) qui figure la bouche et les dents de Koumabana, elles sont les paroles de l'ancêtre. Sur un autre plan, elles sont aussi la demeure et la famille du génie Téliko.

De longueur sensiblement égale dans les différentes harpes, elles donnent huit notes différentes; les intervalles sont dits, *dyuru fara dye* (2).

Sur la face droite du coffre sont parfois dessinés les trois premiers ancêtres des Bambara : Koumabana et les deux vieillards qui moururent après lui. Ils sont reconnaissables aux poils dont leurs visages sont couverts, comme l'étaient ceux des ancêtres qui ignoraient le rasoir (3).

Le coffre est traversé par deux baguettes de bois, *če kala* (litt. : tige homme), rappelant les deux tiges de mil accompagnant chaque mort dans sa tombe, symboles elles-mêmes des deux vieillards.

Quand le Soma tombe malade, il retire les deux baguettes de son instrument et les place près de lui sur sa natte, préfigurant la position qu'il aura dans la tombe. Ainsi couché « il est dans la tombe et marche avec les deux ancêtres »; si son état s'améliore c'est que les baguettes l'ont dégagé de son mal. Il ne les remet dans la harpe qu'après guérison.

Le coffre contient sept cailloux, nombre de l'homme (3 + 4) et un morceau de cuivre en forme d'étoile représentant la parole. Le Soma peut regarder à l'intérieur de la harpe par une ouverture placée sur le côté, dit *su wo* (trou de sorcellerie) ou *bara dinge* (trou de la boîte) qui lui « permet de respirer », pour voir « l'ancêtre Koumabana, maître de la parole et connaître les plus profonds secrets ». Au bas de l'instrument, une autre ouverture, considérée comme l'anus, permet l'évacuation de tout ce qui est néfaste.

(1) La harpe du Soma se distingue de celle du griot qui a le plus souvent sept cordes.

(2) Sur certains instruments observés, la première et la huitième corde donnaient la même note à un octave d'intervalle. Il est à prévoir qu'une étude approfondie de la musique bambara fera apparaître un système de correspondances entre l'ordonnance musicale et celle du monde. Déjà M. Griaule, dans ses recherches sur la harpe dogon, a découvert une relation entre les notes, les nombres et l'univers.

(3) Ce détail a été observé sur d'anciens instruments de la région de Kouïala.

Une tache rouge placée sur l'une des faces, *sindera ble* (litt. : ceinture rouge) exprime que l'instrument est l'objet de sacrifices sanglants comme la pierre *jineworo*.

La caisse est l'image, le masque de Koumabana; les deux faces, dites respectivement *kini nye* « œil droit » et *numa nye* « œil gauche » représentent ses yeux, le peigne sa bouche, le trou son nez et sa respiration, les cordes ses paroles. Elle est aussi la reproduction de la tombe et des trois premiers des huit ancêtres qui connurent la mort. Enfin elle est la face du Soma et sa tombe.

L'instrument ne doit jamais être touché par une femme; de plus, nul ne doit en jouer si ses intentions ne sont pas pures, « s'il n'a pas le cœur net ».

Quand le Soma joue pour répondre aux demandes de ceux qui le consultent, chaque son est une prière. De sa main libre il tient une baguette dont il frappe la caisse : chaque coup est une parole. Au fur et à mesure qu'il joue, des images se forment devant ses yeux et en lui-même. Il touche séparément les cordes suivant leur rang et en fonction de l'importance de la question posée. C'est ainsi qu'il pince *modē* pour les sujets de peu d'importance : chasse, voyage, etc.; *fadē* pour ce qui a trait à la santé, la procréation, la vie individuelle physique et morale; *fa* pour l'avenir, le destin, la vie privée et publique d'un homme, son autorité, son commandement; *fa koroke* pour les semailles et les cultures, le régime des eaux, des pluies et des mares, pour la fortune et la richesse; *fa dogone* pour la germination des céréales, la formation des épis, les petites pluies; *ba* pour tout ce qui concerne les femmes; *faso* pour tout ce qui concerne la maison familiale et pour les absents.

Mais le Soma exécute aussi des airs dont les rythmes s'accompagnent de paroles. Il les joue successivement pendant la séance ou les choisit selon le caractère de celui qui le consulte et les questions posées.

Les sept chants suivants ont été recueillis et interprétés par le Soma de Bandiagara :

« Une chose bonne vient avec une chose mauvaise (1). » Ce chant a pour effet de révéler au Soma la pensée du consultant.

« L'homme connaît peu de choses (2). » Malgré son instruction, un homme sait peu de choses; un enfant sait parfois ce qu'un adulte ignore.

(1) *ko ñumā de bina ni ko dyugu ye.*
(2) *adama dē le ko do.*

« Même repu l'homme ne peut dépasser la mère qui l'a mis au monde (1). » Ce rythme est exécuté pour ceux qui montrent orgueil ou vanité, ou pour ceux dont la femme a quitté le domicile conjugal et s'est réfugiée chez son père.

« Même s'il est beau, un homme doit avoir des yeux (sous-entendu être renseigné) (2). » Le Soma joue cet air pour tout ce qui concerne un mariage, une naissance, une initiation.

« Le monde est grand (3). » Quand l'angoisse domine le consultant, ce chant calme son inquiétude, lui rend la paix et la sérénité.

« Quel que soit l'homme, il ne peut dépasser Dieu (4). » Le Soma joue cet air si le consultant est animé de mauvaises intentions ou s'il est ignorant et têtu. Il fait de même pour déceler les dons d'un enfant et encourager la parenté à développer son instruction.

« La joie embellit le monde (5) » est exécuté pour les choses futiles et agréables : fêtes et danses, parures.

* * *

La divination, dans une large mesure, est l'application de la statique et de la dynamique des nombres. Ceux-ci traduisent des relations, d'une part; d'autre part ils sont des symboles connotant des phénomènes, êtres, manières d'être, situations et généralement toutes les parties constitutives de l'univers. Sans être doués de pouvoirs en eux-mêmes, ils symbolisent des éléments puissants et ordonnés. On pourrait dire aussi que les nombres sont des réalités supérieures, au même titre que les signes primordiaux qui ont précédé la perceptibilité des choses et grâce auxquels les choses, prises en conscience par l'homme, ont existé (6).

Dans l'activité divinatoire ils indiquent à l'individu ou au consultant collectif sa propre position par rapport au reste de l'univers. En quelque sorte, ils permettent de dégager l'équation particulière de chacun à un moment déterminé.

(1) *mako fara čokočoko a lise ka lemme a wolo ba ka.*
(2) *moko če kani čokočoko fo ne ka soro i ku.*
(3) *diñe ka bõ.*
(4) *moko a kera čokočoko a le leme ngala ka.*
(5) *klo ye diñe dya.*
(6) Cf. p. 4.

[p.226 is blank]

CONCLUSION

C'est depuis peu de temps que la discipline du silence observée par les Noirs s'est relâchée dans quelques milieux d'initiés. Un comportement humain, appuyé sur une méthode rigoureuse, a permis à un groupe de chercheurs d'établir une documentation qui souffre moins des tares habituelles : elle n'est plus superficielle, ni fragmentaire, elle n'est plus grevée d'une hostilité systématique qui, par sa constance et sa généralité a donné durant longtemps le change.

Jusqu'ici, les éléments recueillis chez les Bambaras concernaient surtout les aspects; les institutions qui pourraient se nommer « mystères » n'étaient connues que par des allusions échappées à des hommes rétifs. A telle enseigne que, dans le fonctionnement du Komo, par exemple, la personnalité du Moniteur universel n'était même pas apparue.

Mais une servitude plus grave que l'ésotérisme ou la méfiance pesait sur l'étude de ces populations : le scepticisme et l'indifférence de l'érudition qui, pour ainsi dire systématiquement, a méconnu ou nié l'existence d'une pensée profonde chez les Noirs.

La contribution apportée ici démontre que certaines difficultés d'approche peuvent être dénouées d'une part et que d'autre part il n'est plus convenable de se faire du monde tropical africain une image où rien ne serait harmonieux, ni grand, ni même digne de spéculation.

Cette contribution donne aussi la preuve de la complexité des faits. Quelques-uns seulement ont été retenus d'une documentation considérable, œuvre d'une équipe. Et cette documentation même paraît infime comparée à celle qu'on entrevoit.

C'est qu'en effet le Bambara — et comme lui bien d'autres Noirs — fait de l'homme un univers et de l'univers un système où tout a place et rôle, depuis les astres jusqu'aux objets d'usage, depuis l'esprit jusqu'au détritus.

Il faudra donc des années de recherches patientes pour déceler l'immense réseau des représentations et des rites, pour ne rien négliger des matériels et des gestes en apparence les plus indif-

[p.227]

1: Dieterlen FA8 Bambara

férents. Nous savons en effet d'expérience que derrière chaque ustensile surgit un pan de l'organisation des hommes, que quelques traits sans art, gravés à l'ongle sur une paroi, expriment le déroulement de la création.

Et la négligence du plus infime de ces détails peut fermer des régions entières de la connaissance. Ceci oblige donc à des travaux étendus à toutes les activités d'un peuple et non pas seulement à ce qui, dans notre esprit, est proprement religieux.

Mais à supposer connu un ensemble imposant de faits bambara, il n'y aurait là matière qu'à spéculation particulière. Et ce serait certes déjà un précieux apport aux sciences de l'homme que de décrire l'édifice et les services de la religion de ce peuple. Il resterait cependant à entreprendre le même effort chez ses voisins, et, de proche en proche, à l'étendre à tout le monde noir.

Car bien qu'il soit indispensable d'agencer les faits bambara par rapport à eux-mêmes et d'en chercher l'explication interne, il n'en reste pas moins que la méthode comparative est nécessaire pour la compréhension d'une religion. Elle s'impose ici avec une force particulière. Le système des Bambara, en effet, apparaît, d'une part, comme étant la synthèse originale de plusieurs autres trouvés sur place lors de leur fixation définitive sur le sol ou transportés lors des grands mouvements migratoires. D'autre part, il est en perpétuelle symbiose avec ceux des autres peuples soudanais, comme le prouvent indubitablement des observations récentes.

D'ores et déjà on peut admettre qu'au moins neuf populations d'inégale importance (1) vivent sur le même substrat métaphysique, sinon religieux. Le thème est commun de la création par un verbe d'abord immobile dont la vibration détermine peu à peu l'essence puis l'existence des choses; il en est de même du mouvement en spirale conique de l'univers, lequel est en extension constante. Même conception de la personne, ainsi que de la gémellité primordiale, expression de l'unité parfaite. Les uns et les autres admettent l'intervention d'une hypostase de la divinité qui, parfois, prend l'aspect d'un rédempteur maître d'un monde dont la forme est partout identique. Tous croient à la nécessité

(1) Dans l'ordre d'approfondissement des recherches, citons : Dogon et Bambara, Forgerons, Kouroumba (ou Foulsé), Bozo, Manding, Samogo, Mossi, Koulé, soit plus de deux millions d'hommes. Il convient de noter également que plusieurs dizaines de peuples ou peuplades du Soudan (au sens large du mot) se considèrent comme issus de la même souche. Des rites importants, des matériels, des agents et des lieux appuient cette croyance (cf. p. XIII).

1: Dieterlen FA8 Bambara

de l'harmonie universelle comme à celle de l'harmonie interne des êtres, les deux étant liées. L'un des corollaires de cette notion est le subtil mécanisme du désordre que nous nommons impureté, faute d'un meilleur terme, et qu'accompagne celui de pratiques cathartiques très développées.

Enfin tous offrent cette extraordinaire floraison — pour ne pas dire abus — des symboles parlés, écrits, figurés ou gesticulés dont beaucoup se retrouvent partout, chacun étant le support de diverses couches d'images.

On peut donc parler dès maintenant d'une civilisation soudanaise dont le substrat serait décelable chez de nombreux peuples comme il l'a été notamment chez les Dogon et les Bambara. Sous la diversité des langues et des institutions, se cache la même ossature de représentations. Tout se passe comme si, sur un canevas identique, chaque peuple avait agencé des figures propres à son génie.

Il convient, de ce fait, de considérer le présent essai comme un premier pas vers la connaissance de cette civilisation. Dans la suite, ce vaste ensemble devra être situé par rapport au système méditerranéen et asiatique. Et sans doute cette recherche de position fera-t-elle surgir des problèmes d'emprunts, de migrations, d'assimilation. Sans doute aussi l'anatomie des vieilles civilisations qui se sont réfugiées dans l'impasse occidentale de l'Afrique révélera-t-elle un reflet précieux des organisations primitives qui se sont trouvées en contact à haute époque en ces régions et qui ont pu opérer une conjonction entre des manières de penser autochtones et d'autres que nous connaissons mieux.

On a tenté de reconstituer des états archaïques de l'humanité à l'aide de tessons ou de lambeaux littéraires. Dans des cas plus favorables, des textes et des matériels abondants ont permis des synthèses dont les vicissitudes sont une des raisons d'être de l'érudition. En aucune occasion on n'a été rebuté par les terrains sans échos, par l'absence des auteurs de ces textes et de ces matériels. Il s'est institué ainsi une riche activité sur les situations et pensées anciennes, une sorte de science dans le silence où seul vivait l'esprit de recherche.

Aujourd'hui, il semble possible, à la lueur d'observations nouvelles, de retrouver chez des peuples vivants, nombreux et divers, des formes et des fonds archaïques communs à des hommes d'autre couleur vivant en d'autres temps. Non pas certes qu'il faille tenir pour nuls les conseils de prudence donnés par les hommes des anciennes écoles (1); mais ces conseils reposent

(1) Entre autres J. Toutain. C. R. des *Garnered Sheives* de J. Frazer.

1: Dieterlen FA8 Bambara

sur des postulats concernant l'absence de relation historique et les différences d'époque. Il faudrait prouver, pour les admettre, précisément cette absence et aussi l'incapacité de la tradition orale à maintenir vivants durant de longues périodes, des usages et des manières de voir.

En tout cas, et quelle que soit l'opinion adoptée, il serait de bonne méthode d'admettre comme hypothèse immédiate le rôle probable ou possible joué par le monde soudanais en tant que conservateur ou transformateur d'attitudes, de rites et de concepts que l'érudition retrouve partout ailleurs et dont l'explication reste à formuler. Car dans peu d'années rien ne pourra plus être infirmé ou confirmé concernant ces systèmes en voie de désagrégation rapide; du fait du machinisme et d'un inconscient désir de destruction de soi, les civilisations noires ne seront bientôt plus que l'ombre d'elles-mêmes et la précarité de leur matériel ne permettra jamais de les reconstituer dans leur complexité ni dans leur grandeur.

Et quel que soit le sort de cette hypothèse, il n'en resterait pas moins, qu'originale ou non, la pensée religieuse des Noirs prendrait sa place dans la philosophie de l'histoire et dans l'histoire de l'humanité.

ADDENDA

Les enquêtes menées sur le terrain pendant l'impression du présent ouvrage ont fait apparaître les faits suivants que nous croyons utile de présenter succinctement au lecteur :

Chapitre Premier

Du fait de la perte de leurs graines claviculaires, Pemba et Mousso Koroni ont un aspect actuel animal, qu'ils doivent à leur impureté comme à celle de la terre inculte qu'ils symbolisent. Pemba est représenté par le *warableni (Vulpes pallida)* et Mousso Koroni par le *kongowuluni* (renard indéterminé) : c'est ce dernier animal qu'imite le *vukuri* durant le rite enfantin nocturne décrit page 39.

Ces nouvelles informations confirment les observations consignées page 26, note 1, concernant l'identité des représentations des Bambara et des Dogon. De plus, le *warableni*, comme le *yurugu (Vulpes pallida)* des Dogon, intervient dans la divination, en particulier dans la géomancie. Les enquêtes permettent d'étendre ces représentations aux populations soudanaises issues du Mandé (cf. p. xiii), en particulier aux Bozo et aux Peul.

Chapitre III

Tous les peuples soudanais issus du Mandé sont caractérisés par un contenu claviculaire de graines (ou de poissons) variant de l'un à l'autre. D'autre part, à l'intérieur d'une population, le contenu théorique de huit graines, pour être sensiblement comparable quant à la nomenclature, diffère par son agencement selon les familles. De plus, les places de la première et de la dernière graines sont interverties pour les hommes et les femmes. Exemple : les forgerons ont pour première graine le *keninge* et pour dernière le *tikaninkuru*, tandis que les potières ont pour première graine le *tikaninkuru* dont elles cultivent des champs rituels (cf. p. 127) et pour dernière le *keninge*.

D'autre part, Mousso Koroni ayant dérobé à Pemba les graines qu'il était chargé de donner sur terre, Faro, par l'intermédiaire des

1: Dieterlen FA8 Bambara

animaux, qui les consommèrent sur son ordre, les lui reprit; ainsi purifiées, il les distribua aux hommes. L'animal qui a rapporté à Faro la graine essentielle de chaque famille, devient l'interdit, *tne*, de la famille intéressée et la rupture de cet interdit a pour effet fondamental de vider le contenu claviculaire du coupable. On observe des représentations analogues chez les Dogon.

Le totémisme, l'alliance dite « parenté à plaisanterie » (*senankuya* des Bambara), le système des castes et les règles exogamiques des Soudanais sont fondés sur les éléments et le classement du contenu claviculaire.

Chapitre VI

Toutes les grandes institutions *(dyo)* des adultes sont en rapport avec la société enfantine du Ndomo qui reflète l'organisation universelle (espace, éléments). Chacun des six *dyo* auxquels sont initiés les hommes après leur circoncision correspond à un objet rituel du Ndomo : le Komo (ouest et air) est représenté par le *dyara* (rhombe); le Kworè (est et eau) par le *tori;* le Nama (sud et feu), par le *wulu;* le Kono (nord et terre) par l'instrument de même nom. Au Nya (nadir) et au Nago (zénith) correspond le *fineble;* ces deux dernières institutions sont liées au mouvement tourbillonnaire du grain créateur, figuré par la graine de fonio. C'est dire que l'appartenance à la société enfantine du Ndomo constitue une pré-initiation aux sociétés d'adultes, cosmogoniques au premier chef. Les sanctuaires et les champs rituels des quatre premiers *dyo* sont théoriquement situés au point cardinal correspondant. Le fonctionnement des sociétés selon un système rigoureux confirme les observations et hypothèses émises page XVIII.

D'autre part, le masque du Ndomo représente à la fois Mousso Koroni et les huit graines dérobées à Pemba. Toutes les sorties de masques des Bambara (celles des *dyo*, comme celles du *ciwara* et des *sogo*) rappellent le vol, la culture des graines nourricières par Mousso Koroni et leur reprise par les animaux au profit de Faro. On observe des représentations analogues chez les Dogon concernant le *yurugu*, *yasigi* et Nommo.

BIBLIOGRAPHIE

B. Appia. — *Note sur le génie des eaux en Guinée.* Journal de la Société des Africanistes, t. XIV, 1944, p. 33 à 42.

Mgr Bazin. — *Dictionnaire bambara-français.* Paris, Imprimerie Nationale, 1906.

J. Daget. — *Noms vernaculaires de poissons du Moyen-Niger.* Cybium, juillet 1949.

M. Delafosse. — *Monographie historique du Cercle de Bamako.* Paris, 1910.

— *Haut-Sénégal Niger.* Paris, Larose, 1912.

— *Des soi-disant clans totémiques de l'Afrique occidentale.* Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. Paris, 1920.

— *Terminologie religieuse au Soudan.* L'Anthropologie. Paris, décembre 1923.

L. Desplagnes. — *Le Plateau central nigérien.* Paris, Larose, 1907.

G. Dieterlen. — *Les Ames des Dogon.* Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XL, 1942.

— *Mécanisme de l'impureté chez les Dogon.* Journal de la Société des Africanistes, t. XVII, 1947, p. 82 et s.

— *Note sur le tere chez les Bambara.* Notes africaines I. F. A. N, n° 35, 1947.

— *La Personne chez les Bambara.* Journal de psychologie normale et pathologique, 40e année, janvier-mars 1947, p. 45 à 53.

— *L'Arme et l'outil chez les anciens Bambara.* Africa, vol. XVIII, 1948, p. 105 à 111.

— *Morphologie et symbolique de deux instruments de musique bambara.* Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie. Paris, février 1948, n° 50.

— *Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais.* Journal de Psychologie normale et pathologique, juillet-septembre 1950.

— *L'Agriculture rituelle des Bozo.* Journal de la Société des Africanistes, t. XX, 1950.

G. Dieterlen et S. de Ganay. — *Le Génie des eaux chez les Dogon.* Miscellanea Africana Lebaudy. Cahier V. Paris, Geuthner, 1942.

[p. 233]

1: Dieterlen FA8 Bambara

J. Février. — *Histoire de l'écriture.* Paris, Payot, 1949.

S. de Ganay. — *Les Devises des Dogon.* Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XLI, 1942.

— *Le Binou Yébéné.* Miscellanea Africana Lebaudy. Cahier nº 2. Paris, Geuthner, 1942.

— *Un jardin d'essai et son autel chez les Bambara.* Journal de la Société des Africanistes, t. XVII, 1947, p. 57 à 63.

— *On a form of cicatrization among the Bambara.* Man, vol. XLIV, articles 63-78, may 1949.

— *Aspects de mythologie et de symbolique bambara.* Journal de Psychologie normale et pathologique, avril-juin 1949, p. 181 à 201.

— *Notes sur la théodicée bambara.* Revue d'Histoire des Religions, t. CXXXV, 1949, p. 187 à 213.

M. Griaule. — *Masques Dogon.* Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XXXIII, 1938.

— *Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon.* Journal de la Société des Africanistes, t. X, 1940, p. 127 à 130.

— *Dieu d'eau.* Paris, éditions du Chêne, 1948.

— *Le Domfé des Kouroumba.* Journal de la Société des Africanistes, t. XI, 1941, p. 7 à 20.

— *L'Arche du monde chez les populations nigériennes.* Journal de la Société des Africanistes, t. XVIII, 1948.

— *L'Alliance cathartique.* Africa, vol. XVIII. 1948, p. 242 et s.

J. Henry. — *L'Ame d'un peuple africain : les Bambara.* Munster, 1910.

P. Humblot. — *Du nom et des appellations chez les Malinké.* Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A. O. F., 1918.

H. Jeanmaire. — *Couroi et Courètes.* Lille, 1939.

H. Labouret. — *Les Manding et leur langue.* Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A. O. F., t. XVII.

— *La Parenté à plaisanteries en Afrique occidentale.* Africa, vol. II, 1932, p. 244 à 253.

C. Monteil. — *Monographie de Djenné.* Tulle, 1903.

— *Les Bambara du Ségou et du Kaarta.* Paris, Larose, 1924.

— *Les Empires du Mali.* Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A. O. F., 1929.

— *La Divination chez les Noirs de l'Afrique occidentale.* Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A. O. F., t. XIV, 1931.

D. Paulme. — *Organisation sociale des Dogon.* Paris, Domat-Montchrestien, 1940.

— *Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale.* Africa, vol. XII, 1942.

G. Roberty. — *Les Associations végétales de la vallée moyenne du Niger.* Verlag, Hans Huber, Berne, 1946.

1: Dieterlen FA8 Bambara

P. Sauvant. — *Manuel bambara.* Alger, Maison Carrée, 1913.
— *Dictionnaire bambara-français et français-bambara.* Alger, Maison Carrée, 1926.
P.-M. Schuhl. — *Essai sur la formation de la pensée grecque.* Presses Universitaires de France, Paris, 1949, 2e édition.
L. Tauxier. — *La Religion bambara.* Paris, Geuthner, 1927.
— *Histoire des Bambara.* Paris, Geuthner, 1942.
D. Traoré. — *Le tere chez les Bambara du Ségou.* Notes africaines I. F. A. N. Dakar, n° 33, 1947.
— *Makanta Djigui, fondateur de la magie soudanaise.* Notes africaines I. F. A. N. Dakar, n° 35, 1947.
M. Travele. — *Le Komo ou Koma.* Outremer, 1929.
J. Toutain. — Compte rendu des *Garnered Schelves* de J. Frazer. Journal des Savants. Paris, 1932.
J. Vidal. — *Au sujet de l'emplacement du Mali (ou Melli).* Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A. O. F., 1923, p. 251 à 258.
— *Le Véritable emplacement du Mali.* Bulletin du Comité historique et scientifique de l'A. O. F., 1923, p. 606 à 619.
D. Zahan. — *Aperçu sur la pensée théogonique des Dogon.* Cahiers internationaux de Sociologie, 1949, vol. IV, p. 113 à 133

Les végétaux ont été identifiés à l'aide du fichier des noms vernaculaires ouest-africains de l'Office du Niger établi par G. Roberty.

TABLE DES FIGURES IN-TEXTE

		Pages
Figure	1. — Signes bambara	7
—	2. — Les vingt-deux éléments	15
—	3. — L'arrivée des douze eaux futures	31
—	4. — Jeu du *sumangolo*	32
—	5. — Autel de pierre, *fara ba*	91
—	6. — Demeure souterraine des hommes primitifs	99
—	7. — Fronde des anciens Bambara	102
—	8. — Vêtements anciens des Bambara	107
—	9. — Armes et outils des anciens Bambara	117
—	10. — Plan du *ćeso* de Tètè	129
—	11. — Le siège de bois d'un chef	135
—	12. — Dessin exécuté au sol par le chef du Komo	158
—	13. — Autel de pierre du Kworè	168
—	14. — Bonnet du circoncis	180
—	15. — Le couteau de circoncision	183
—	16. — Tracé exécuté sur un cadavre par le chef du Komo	192
—	17. — La harpe divinatoire du Soma	222

[p. 236 is blank]

[p. 237]

1: Dieterlen FA8 Bambara

TABLE DES PLANCHES HORS-TEXTE

		Pages
Planche I.	*a)* L'*Acacia albida* dit *kokuruni* (Banankoroni)..	48
	b) Paniers en paille spiralée dits *yugu* (Marché de Ségou).	
	c) Dessin représentant Faro (Sama).	
— II.	*a)* Les tomates *ngoyo* (Marché de Ségou) . . .	49
	b) La calebasse d'eau de Faro (Marché de Ségou).	
— III.	*a)* Bandes de coton.	112
	b) Offrande d'une bande de coton à l'arbre *dasiri* (Soroba).	
— IV.	*a)* Trempe des pots après cuisson (Konodimini).	113
	b) Enclume commune, *kula*, des forgerons (Konodimini).	
— V.	*a)* Arbre du Ndomo (Soroba)	160
	b) Autel de pierre (Banankoroni).	
— VI.	*a)* Hutte du Komo (Konodimini).	161
	b) Trous aux ordures (Banankoroni).	

[p. 238]

1: Dieterlen FA8 Bambara

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Préface de Marcel Griaule VII

Avant-propos XI

Introduction XIII

Plan de l'ouvrage XIX

Chapitre Premier. — **Les Mythes** 1
Préliminaires de la création. Création de l'univers. Règne de Pemba. La mort. Règne de Faro. Les eaux futures.

Chapitre II. — **Les représentations** 34
Pemba. Le *pembele*. Le *balanza*. Mousso Koroni. Faro.

Chapitre III. — **La personne** 56
Le *ni* et le *dya*. Le *tere*. Le *wanzo*. Le corps. Effets de la mort. Attributs. Le nom. La devise. L'interdit. Le *sendnku*. Cas exceptionnels.

Chapitre IV. — **Le sacrifice et l'autel** 89

Chapitre V. — **Les techniques** 98
Pêche et chasse. Tissage et vêtements. Armes et outils. Forge. Poterie.

Chapitre VI. — **Les cultes** 128
Cultes individuels et familiaux. Cultes du village. Les sociétés religieuses.

Chapitre VII. — **Les rites** 176
Rites concernant la personne. Rites des ordures. Rites de pluie. Rites de renouvellement de l'année.

[p. 239]

1: Dieterlen FA8 Bambara

CHAPITRE VIII. — **La divination** 210
Mesure du *dya*. Divination par la noix de kola. Divination par les cauris. La *somaya*.

CONCLUSION 227

ADDENDA 231

BIBLIOGRAPHIE 233

TABLE DES FIGURES IN-TEXTE 237

TABLE DES PLANCHES HORS-TEXTE 238

TABLE DES MATIÈRES 239

[p.240]

IMPRIMERIE FLOCH, MAYENNE. — 28-12-1950
ÉDIT. 22.600 IMP. 1.994